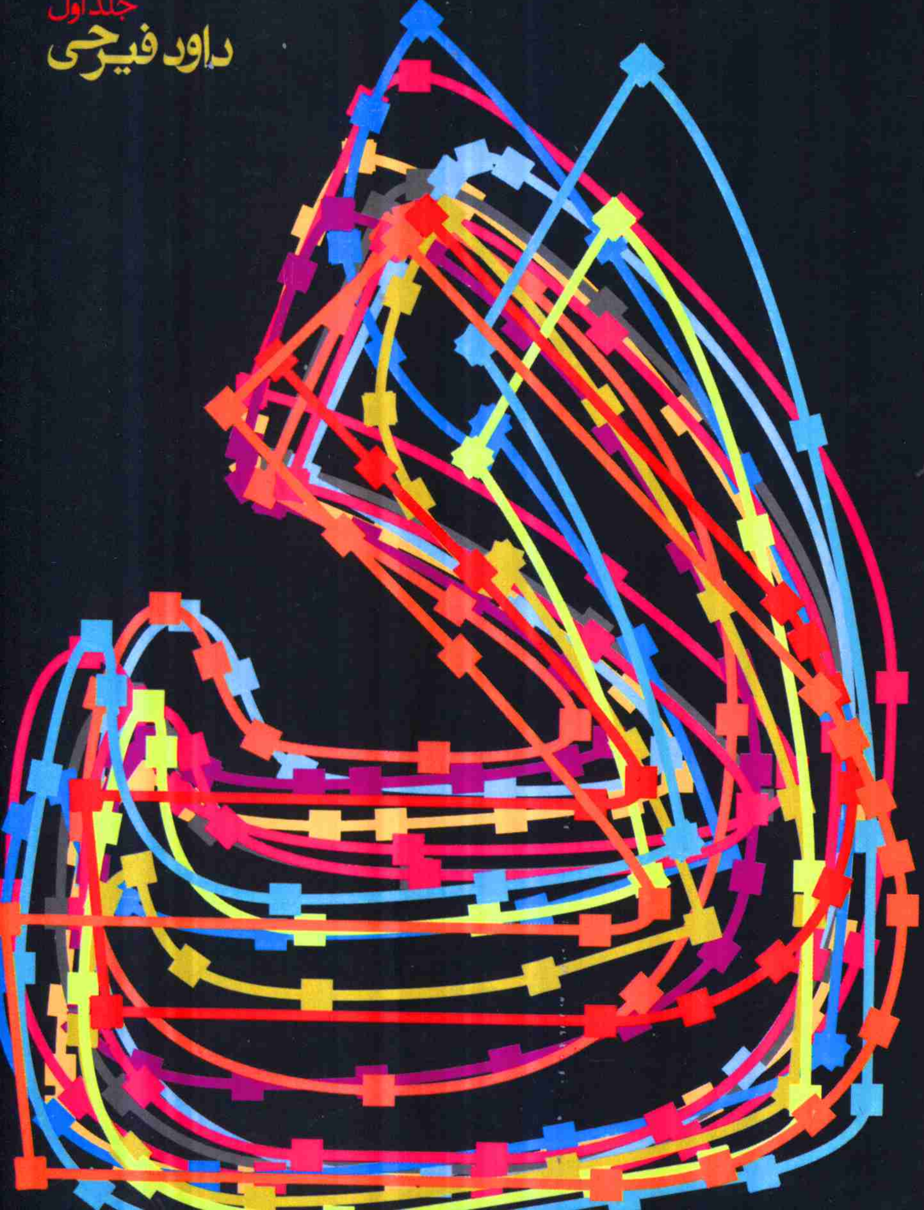
دین و دولت در عصر مدرن

(دولت اسلامی و تولیدات فکر سیاسی)

جلد اول

داود فیرحی



Hassan Karimzadeh

دین و دولت در عصر مدرن

دولت اسلامی و تولیدات فکر سیاسی

جلد اول

داود فیرحی

رخ‌داد نو

سرشناسه	فیرحی، داود
عنوان و نام پدیدآور	دین و دولت در عصر مدرن/ داود فیرحی
مشخصات نشر	تهران: رخدادنو، ۱۳۸۸
شابک	دوره: ۴ـ۴۲ـ۵۶۲۵ـ۶۰۰ـ۹۷۸؛ ج ۱: ۱ـ۴۳ـ۵۶۲۵ـ۶۰۰ـ۹۷۸ ج ۲: ۸ـ۴۴ـ۵۶۲۵ـ۶۰۰ـ۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی	فیپا
یادداشت	کتابنامه به صورت زیرنویس
مندرجات	ج ۱. دولت اسلامی و تولیدات فکر سیاسی، ج۲. دولت، مشارکت و مشروعیت
موضوع	اسلام و سیاست
موضوع	اسلام و دولت
رده‌بندی کنگره	۱۳۸۸ ۹ د ۹ ف/ BP۲۳۱
رده‌بندی دیویی	۲۹۷/۴۸۳۲
شماره کتابشناسی ملی	۱۹۵۳۲۵۲

تهران، خیابان انقلاب، روبه‌روی دانشگاه تهران، ساختمان فروزنده، واحد ۵۱۲،

کد پستی ۱۳۱۴۷۴۴۱۷۸، تلفن ۶۶۴۹۸۲۹۳، نمابر ۶۶۴۹۸۲۹۴

• ناشر رخداد نو

داود فیرحی — **Davood Feirahi**

دین و دولت در عصر مدرن — **Religion and State in Modern Age**

دولت اسلامی و تولیدات فکر سیاسی — **Islamic State and Production of Political thouyht**

• چاپ اول ۱۳۸۹ تهران • شمارگان ۱۱۰۰ نسخه • قیمت ۸۰۰۰ تومان

• لیتوگرافی خدمات فرهنگی صبا • چاپ غزال • صحافی دیدآور

• طرح روی جلد حسن کریم‌زاده

شابک ۱ - ۴۳ -۵۶۲۵-۶۰۰-۹۷۸ — ISBN 978-600-5625-43-1

فهرست

مقدمه

اسلام و سیاست در عصر مدرن، از جمله مهم‌ترین مسائلی است که پیش‌روی جوامع مسلمان، اسلام‌شناسان، و سیاست پژوهان معاصر قرار دارد. موضوع چنان روشن است که هیچ نیازی به موشکافی نیست؛ یک نظر کلی و ابتدایی به جهان اسلام به خوبی معماها و مسائل آن و همچنین بحران مذهب و سیاست در این جوامع را نشان می‌دهد. اما وجه نظری و توضیح بنیاد فکری این تحول البته دشوار است. جوامع اسلامی به‌تدریج از ابتدای قرن بیستم نشانه‌هایی از جنبش‌های سیاسی، نوگرایی، و ورود به دولت مدرن مبتنی بر قانون اساسی را تجربه کردند. و بدین‌سان درگیر معمایی در حوزه ذهن و عمل شدند که به‌نظر می‌رسد حل این معضل تاکنون به تأخیر افتاده است. هریک از مقالات این مجموعه تلاشی در ارزیابی وجهی از وجوه این «مسئله» اساسی است که گفته می‌شود ذهن دوگانه‌اندیش و دوپاره انسان مسلمان معاصر را دچار پدیده مهمی به نام «بحران معنی در امر سیاسی» نموده است.

سخن از ذهنیت دوگانه یا ذهن دوگانه اندیش در حوزه‌ی دین و سیاست در اسلام معاصر از آن‌رو اهمیت دارد که به درستی بر مشکل دوگانه «فهم دین» و «فهم سیاست» در جوامع اسلامی اشاره و تأکید می‌کند. این دوگانگی‌ها خاستگاه ویژه‌ای دارند و عمدتاً از درون مثلثی ظاهر شده‌اند که اضلاع سه‌گانه‌ی آن را «عقاید اسلامی»، «سنت سیاسی مسلمانان» و «دگردیسی امر سیاسی» در جوامع اسلامی و به اعتبار مدرنیته تشکیل می‌دهد:

۱. هندسه اعتقادات اسلامی لوازم سیاسی خاصی دارد که به‌رغم انطباق با زمان‌ها و مکان‌ها در تاریخ طولانی جوامع اسلامی، خصلت جهان‌شمول خود را

نیز همواره حفظ نموده و کم‌وبیش بر تاریخ و جغرافیای مسلمانان تحمیل می‌کند. می‌توان گفت که زبان سیاسی اسلام زبان ویژه‌ای است و این زبان را باید هرچه بیشتر شناخت تا بتوان در باب تحولات سیاسی در جهان اسلام به شناخت نسبتاً درست و توصیه‌ای متناسب رسید. این اشاره بدان معنی است که جامعه‌شناسی سیاسی در جهان اسلام نمی‌تواند بی‌توجه به ساختار فکر سیاسی و عقاید پایه در این جوامع به شناخت و توصیه برسد. روشن است که تاریخ اسلام، به‌ویژه در دوره معاصر، مشکلات اقتدارگرایی سیاسی اعم از دینی و غیردینی را نشان می‌دهد. اما به‌نظر می‌رسد توصیه سکولاریسم نیز، هرچند زمانی تجربه‌ای نسبتاً موفق در دنیای مسیحی بوده است، نوش دارویی مناسب برای جهان اسلام نیست.

عقاید اسلامی ویژگی‌هایی دارد که انسان مسلمان را به اعتبار مسلمان بودنش به حوزه‌ی سیاست می‌کشاند و ادبیات سیاسی او را رنگ مذهبی می‌پاشد و جامه اعتقادی می‌پوشاند. چنین عقایدی تمایل به خفتن در خانه‌ای عاری از سیاست ندارد و دیوار حائل سکولاریسم را نمی‌پذیرد. در این مقدمه جای تحلیل این مهم نیست، اما ناگزیر باید اشاره کرد که آن هندسه اعتقادی مسیحی و فرهنگ سیاسی برآمده از این دیانت که شرایط امکان زایش سکولاریسم در جهان مسیحی را فراهم نموده است، به کلی از جهان اسلام غایب و با هندسه اعتقادی مسلمانان بیگانه است. این سخن بدان معنی نیست که چون نصوص اسلامی از سکولاریسم فاصله می‌گیرد لاجرم با مردم‌سالاری، دموکراسی و نهادهای ملازم این‌ها نیز ناهمخوان است، بلکه غرض ما تأکید بر این مطلب اساسی است که، صرف‌نظر از جهت دموکراتیک یا اقتدارگرای نظام سیاسی، سازمان عمومی عقاید اسلامی به‌گونه است که نه تنها سیاست از لوازم ذاتی آن است بلکه در ذات آن مکنون است. درست به همین دلیل است که هم در نظام‌های دموکراتیک و هم در نظام‌های اقتدارگرا، نظم سیاسی از ادبیات دینی سیراب می‌شود و تعابیر دینی عمل سیاسی را تغذیه می‌کند. نمونه این موارد را می‌توان هم در کشورهایی مشاهده کرد که برای لزوم حضور مردم در

پای صندوق‌های رأی و انتخاب جریان سیاسی خاص از توجیهات دینی استفاده می‌کنند و هم در نظام‌های اقتدارگرا در جهان اسلام که از ادبیات دینی به منظور توجیه اقتدار و لزوم اطاعت دینی از رهبران سیاسی بهره می‌جویند.

به لحاظ همین ملازمه دین و سیاست در اعتقادات اسلامی است که به‌نظر می‌رسد سکولاریسم شرایط لازم برای کشت، زایش و پایایی در جهان اسلام را ندارد. و چنان‌که تجربه کشورهایی چون ترکیه، الجزایر و... نشان می‌دهد، به‌محض پیدایش در وضعیت احتمالی دوگانه‌ای واقع می‌شود: یا مجبور است برای بقای خود به نوعی دیکتاتوری تن دهد و همانند ترکیه بقای خود را با تکیه بر قدرت نظامی، و نه رأی مردم، ضمانت کند؛ و یا این‌که در صورت التزام سکولاریسم به دموکراسی، به سرعت به کانالی برای ورود عقاید مذهبی توده مسلمان به دنیای سیاست بدل شود و عرصه سیاسی را به میدان ادبیات مذهبی بکشاند. بدین‌سان اگر سکولاریسم به معنی جدایی دین از سیاست است، پرسش اساسی انسان مسلمان، نه اسلام و سکولاریسم، بلکه اقتدارگرایی و دموکراسی در جهان اسلام است. اما این نکته نیز مهم است که نسبت اسلام و دموکراسی چیست؟ شرایط، مشکلات و موانع تأسیس و تدام آن کدام‌اند؟ هرچند این مشکل ابعاد متعدد دارد، اما ارزیابی وجه فکری ـ سیاسی آن از دیدگاه دانش سیاسی سنتی ما و به‌طور کلی سنت سیاسی جوامع اسلامی اهمیت بیشتری دارد.

۲. سنت سیاسی مسلمانان سنت اقتداری است. این اقتدارگرایی، هرچند با دانش سیاسی جوامع اسلامی که در دوره میانه تأسیس شده، رابطه قابل تعریفی دارد، اما به هر حال نوگرایی سیاسی در جوامع اسلامی را به چالش می‌کشد و ورود به مردم‌سالاری پایدار را به تأخیر می‌اندازد. دانش سیاسی مسلمانان اعم از حوزه، فقه، فلسفه و...، به اقتفای تأسیس تاریخی آن‌ها، دانشی اقتدارگراست و همچنان وجه اقتداری خود را حفظ کرده است. این دانش‌ها ویژگی دوگانه‌ای دارند؛ از یک‌سو چنان طراحی شده‌اند که هر عمل و رابطه سیاسی را در پیوند با شریعت تحلیل می‌کنند؛ و از سوی دیگر، ارزیابی اقتدارگرایانه از نظم سیاسی را چنان جنبه قدسی می‌بخشند که هرگونه تمرد از اقتدار و عبور به نظم مردم‌سالارانه را نوعی

بددینی و بدعت دانسته و به حوزه منع و تحریم می‌رانند. این منع و تحریم‌ها چنان اساسی است که به استراتژی عمومی دانش سنتی و حاملان آن در یک‌صد سال گذشته، و در همه‌ی کشورهای اسلامی، بدل شده است و گویی همه جای جهان اسلام آسمان و زمین سیاست به یک رنگ است.

نتیجه چنین شرایط معرفتی بسیار روشن است: دانش سیاسی مراقب است تا، به‌عنوان مثال، هرگونه تفکر نوگرایانه و متفاوت از اقتدار را نه بخشی از تاریخ اندیشه و دین‌شناسی اسلامی، بلکه خارج از تاریخ دیانت اسلامی نشانده و حکم عدم صلاحیت یا حتی ضلالت و گمراهی نوگرایان را، در فلسفه، فقه سیاسی و غیره، صادر نماید. نخستین پیامد قهری استراتژی‌های طرد و تحریم، فقدان یا کمبود پشتوانه نظری و عملی لازم برای ادبیات نوگرایی اسلامی در حوزه‌ی سیاست، همانند دیگر حوزه‌های زندگی است. تلاش برای سنتی شدن و سنتی ماندن ذهنیت انسان مسلمان زمانی به معمای بزرگ جوامع اسلامی بدل می‌شود که امرسیاسی، به‌رغم مراقبت ویژه سنت و نیروهای سنتی، و به اقتضای «ضرورت‌های عملی» در جهان اسلام مدت‌هاست که دگردیسی بنیادی را تجربه می‌کند. انسان مسلمان امروز در وضعیت دوگانه‌ای قرار دارد؛ ذهنیتی که در چنبر ناهمسازی اقتدار ملهم از سنت و ضرورت‌های مردم‌سالاری، لاجرم دچار دوگانگی و فرسایش شده و در معرض نوعی بی‌معنایی (پوچی/نهلیسم) خطرناک واقع شده است که «گسست عقیده و عمل» از لوازم ذاتی آن است. چنین می‌نماید که جوامع اسلامی، به‌خصوص جامعه ما نه در آستانه که اکنون در کوران این نوع از نهیلیسم قرار گرفته است. در چنین شرایط و در چنین جوامعی که بنیاد اعتقادی و اخلاقی عمل در فرد و اجتماع به سستی می‌گراید، فرد و جامعه در معرض آسیب‌های بزرگی چون پرخاش و عصیان، یا افسردگی و انزوا و لاقیدی‌های مخرب قرار می‌گیرند. به‌نظر می‌رسد ناتوانی جوامع اسلامی در تنظیم رابطه سنت و سیاست در دوره مدرن یکی از عوامل عمده این مشکلات است.

۳. دگردیسی در ماهیت امر سیاسی در دوره مدرن امری جدی است. تحقیقات جدید نشان می‌دهد که این پدیده از مسائل مستحدثه‌ای است که لازم

است باب جدیدی در فقه و فلسفه سیاسی اسلامی در این باره گشوده شود. ارجاع سیاست مدرن به مفاهیم کلاسیک اقتدار در سنت اسلامی نه تنها راهی برای درک سیاست جدید نیست، بلکه مفاهیم سنتی را نیز دچار انواع کژتابی‌ها می‌کند. در این‌جا به ناگزیر باید به این نکته اشاره کرد که سنت اسلامی، یا به تعبیر بهتر دانش سنتی اسلامی، هرگز مساوی نصوص اسلامی نیست. نصوص اسلامی دنیایی وسیع‌تر و امکاناتی فراتر از سنت دارد که ممکن است با آن همسو یا متفاوت نماید. درست به همین دلیل است که نوگرایی در جهان اسلام به هیچ‌وجه به معنای خروج و نادیده گرفتن نصوص اسلامی نیست. بلکه به معنای نقد و حتی خروج از سنت‌های سیاسی دوره میانه‌ای جهان اسلام، با تکیه بر معیارهای مکنون در نصوص قدسی از یک‌سو، و دگردیسی‌های سیاست مدرن از سوی دیگر است. چنین تلاشی اساس نوگرایی دینی ـ سیاسی در یک‌صد سال گذشته در جهان اسلام را نشان می‌دهد. به‌عنوان مثال، آخوند خراسانی، که مهم‌ترین مرجع حامی مشروطه در ایران بود، در یکی از مکتوبات خود به همراه دو تن از علمای بزرگ آن عصر می‌نویسد:

> امروز عقلای عالم متّفقند که مقتضیات این قرن مغایر با مقتضیات قرون سالفه است. ... و بقای بر مسلک قدیمی جز اضمحلال و انقراض نتیجه نخواهد داد. ... پس امروزه تکلیف همه مسلمانان قهراً همین است که ترک مسلک خبیث استبداد نموده و در تحصیل این مشروع مقدس که اقامه دارالشورای ملی و اجرای قانون مساوات قرآنی می‌باشد، غایت جهد را مبذول دارند.[۱]

این مرجع بزرگ که خود در طلیعه ایران جدید می‌زیست، ارزیابی داهیانه‌ای از «چرخش دوران» دارد. استبداد را که در قالب نظم سلطانی تداوم داشت، از دیدگاه مصالح مسلمانان ناممکن می‌دید و در ضرورت تأسیس نظام جدید و بنای بنیاد نوین، البته به تجربه تاریخی جوامع و عرف عقلای عالم نظر داشت و

---

۱. حبل المتین، کلکته، سال ۱۶، شماره ۲۶، ۲۵ ذیحجه ۱۳۲۶/ ۵ ـ ۸.

تشخیص عقلایی را مبنای حکم به وظیفه شرعی در طی طریق ترقی براساس تجربه بشر می‌دانست. وی تأکید می‌کند که «مشروطه و عدالت و مساوات در کلیه‌ی امور حسبیه به شرع اقرب از استبداد است. [زیرا] بدیهی است عقول عدیده جهات خفیّه و کامنه‌ی اشیاء را بهتر از یک عقل ادراک می‌کند و ظلم و جور و تعدّی و اجحاف با فعالیت و حکمرانی مبعوثان ملت به درجات کمتر خواهد بود[۱]». اما، چگونه می‌توان چنین ضرورتی را به زبان فقه سیاسی یا دیگر دانش‌های اسلامی آن دوره ترجمه کرد و در منظومه چنین دستگاه سنتی جای داد؟ این همان پرسشی است که سرآغاز چالش‌های مهم فکری ـ سیاسی و تبعات ناگزیر آن از آغاز دوران جدید تاکنون بوده است. مجموعه حاضر کوشش می‌کند ضمن بازنمایی وجوهی از دانش سیاسی سنتی در جوامع اسلامی، به بررسی برخی چالش‌های عمده در زمینه‌ی نوگرایی مذهبی ـ سیاسی بپردازد.

اسلام و سیاست در عصر مدرن، مجموعه مقالاتی است که به تدریج و طی پانزده سال فراهم آمده و به لحاظ تناسب و پیوندی که دارند، کنار هم نهاده شده و به پژوهشگران علاقمند به این موضوع تقدیم می‌شود. محور عمومی این مقالات، رابطه نصوص دینی، سنت سیاسی و سیاست مدرن در جهان اسلام و ایران است.

داود فیرحی

زمستان ۱۳۸۸

---

۱. همان.

بخش اول
دولت اسلامی و تولیدات فکر دینی

فصل اول

دولت و تفکر؛ چارچوب نظری

مقدمه

تاریخ، همواره حقایق جدیدی را آشکار می‌کند. و بدین‌سان، ارزش‌مندترین بصیرت‌ها برای هر قوم و ملتی سرانجام فرامی‌رسند؛ اما چنان‌که فریدریش نیچه معتقد است، ارزش‌مندترین بصیرت‌ها «روش‌ها» هستند.[۱]

اهمیت تحلیل‌های روش‌شناختی از آن‌روست که به‌نظر می‌رسد همگی روش‌ها و تمامی پیش‌فرض‌های فکر دینی و دین‌شناسی معاصر ما، به مدت چند صد سال مورد غفلت بوده یا با ژرف‌ترین تحقیر نگریسته شده‌اند. از جمله مهم‌ترین این «مسائل»، نسبت دولت و فکر دینی است. در این مقاله فقط به این نکته اساسی می‌پردازیم.

درباره‌ی قدرت/دانش، و طبعاً دولت اسلامی و تولیدات فکر دینی، دیدگاه‌های مختلفی بین اندیشمندان مسلمان و متفکران غرب وجود دارد. ابن‌طقطقی (۷۰۹ـ۶۶۰ هـ) مؤلف *الفخری* سه دیدگاه عمده را درباره‌ی قدرت/دانش، و به تعبیر او، رابطه‌ی شمشیر و قلم ذکر کرده است: به‌نظر او، هر جامعه و دولتی بر شمشیر و قلم استوار است؛ گروهی چنین می‌اندیشند که شمشیر نگهبان و خادم قلم است. برعکس، جمعی دیگر عقیده دارند که قلم خدمتگزار شمشیر، و به اصطلاح امروز، خادم قدرت است. برخلاف دو دیدگاه فوق، گروه اندکی نیز برآنند که شمشیر و قلم در عین‌حال که مستقل از

یکدیگرند و نسبت به هم تقدم یا تأخر ندارند، بی‌نیاز از یکدیگر هم نیستند.[۲]

گزارش ابن طقطقی، ضمن آن‌که اندیشه‌های مسلمانان درباب مناسبت قدرت/دانش را نشان می‌دهد، آشکارا بر وجه آفریننده‌ی قدرت در تولید اندیشه‌ی دینی در جهان اسلام نیز تأکید دارد. وی بدین‌سان از تصور شایع در توصیف منفی قدرت و توصیه‌ی اخلاقی بر لزوم جدا شدن و کنار ماندن از قدرت، به امید تأسیس دانش دینی درست، دست می‌کشد. میشل فوکو نیز بر همین سیاق، اما با صراحتی بیشتر می‌نویسد:

> باید از توصیف همیشگی اثرهای قدرت در قالب واژه‌هایی منفی دست کشید: [نظیر این‌که] قدرت «طرد می‌کند»، «سرکوب می‌کند»، «جلوگیری می‌کند»، «سانسور می‌کند»، «انتزاع می‌کند»، «می‌پوشاند»، «پنهان می‌کند.» در واقع قدرت تولید می‌کند؛ قدرت قلمروهای ابژه‌ها و آئین‌های حقیقت را تولید می‌کند. فرد و شناختی که می‌توان از او به‌دست آورد به این تولید بستگی دارد.[۳]

نگارنده در جایی دیگر به‌نظریه‌پردازان و نظریه‌ی سنتی و رایج مسلمانان درباره‌ی تقدم دانش بر قدرت و استقلال دانشمندان و دانش دینی از قدرت و دولت اشاره کرده است.[۴] اما همواره این باور در ذهن من تقویت می‌شود که عکس قضیه بیشتر درست می‌نماید: شاید همچنین باید از تمامی آن سنتی دست کشید که این تصور را ایجاد می‌کند که دانش و اندیشه‌ی دینی فقط آن جایی می‌تواند وجود داشته باشد که مناسبات قدرت در تعلیق‌اند و دانش صرفاً می‌تواند در فضایی بیرون از حکم‌ها و اقتضاها، و خارج از دایره‌ی هندسی و منافع قدرت توسعه یابد. شاید این باور را باید کنار گذاشت که قدرت صرفاً محدودیت و کژتابی می‌آورد و دست کشیدن از قدرت از لوازم دانایی و معرفت است. شاید، باید پذیرفت که قدرت دانش را تولید می‌کند؛ اما نه صرفاً با مهیا کردن شرایط برای دانش به دلیل خدمت دانش به قدرت، و نه صرفاً با استفاده از دانش به دلیل مفید بودن آن برای قدرت؛ به تعبیر فوکو، قدرت و دانش به‌طور مستقیم بر یکدیگر دلالت دارند؛ بنابراین، هیچ روابط قدرتی بدون

ایجاد حوزه‌ای از دانش همبسته با آن وجود ندارد و هیچ دانشی بدون تشکیل همزمان روابط قدرت (که مستلزم مناسبات قدرت نباشد) قابل تأسیس و تحقق نیست.[۵]

بر اساس نظریه‌ی فوق، به‌نظر می‌رسد که فعالیت سوژه‌ی شناخت یا عاقل/فاعل شناسا نیست که دانش دینی، خواه دانشی موافق و مفید برای قدرت ایجاد شده در تمدن اسلامی یا مخالف و سرکش در برابر آن را تولید می‌کند، بلکه راهبردها و مقدمات مکنون در این قدرت/دانش و فرایندها، تعارضات و مبارزه‌هایی که از خلال آن‌ها می‌گذرند و ساختار قدرت/دانش از آن‌ها شکل می‌گیرد، حوزه‌های احتمالی و اشکال نهایی دانش و اندیشه‌ی دینی را تعیین و تولید می‌کنند. درست به همین دلیل می‌توان ادعا کرد که هویت تاریخی ـ تمدنی انسان مسلمان و شناختی که می‌توان از او به دست آورد، به این فرایند تولید و آفرینندگی قدرت بستگی دارد. اما آیا نسبت دادن چنین توانمندی‌ای به راهبردهای قدرت که اغلب ترفندهای خُردند، بیش از حد نیست؟ این روابط قدرت از کجا چنین نقش و انرژی آفریننده و در نتیجه چنین آثار گسترده‌ای به دست می‌آورند؟ در سطور زیر، نخست به برخی از نظریه‌ها در باب رابطه‌ی قدرت/دانش اشاره می‌کنیم، سپس مکانیزم‌های تولید دانش را به‌ویژه در تمدن اسلامی به اجمال طرح کرده، آن‌گاه به تحلیل موردی نسبت دولت و فکر دینی در جهان اسلام خواهیم پرداخت.

۱. نظریه‌ی قدرت/دانش

تمدن اسلامی به «لحاظ نظری» تمدنی مبتنی بر دانش، به‌ویژه «دانش عملی»، است. در واقع، هنگامی که به سلسله‌مراتب ارزش‌ها در جامعه‌ی اسلامی می‌نگریم، دانش بی‌هیچ رقیب و دشمنی در مقام نخست نشسته است. اما این واقعیت، هرگز به معنای انکار چهره‌ی خلاق و آفریننده‌ی قدرت در تولیدات فکر دینی نیست. به‌طور کلی، در ارزیابی معرفت‌شناختی اندیشمندان مسلمان ارزش برتر دانش در جامعه‌ی اسلامی، هیچ‌گاه مستلزم تقدم ذاتی آن بر قدرت

نیست. بدین‌سان، در مقابل گزاره‌هایی نظیر، «علم و دانش موجد قدرت‌اند»، که ذهنیت ما کاملاً با آن‌ها آشناست، دیدگاه‌های دیگری نیز در تاریخ تفکر اسلامی وجود دارد که دانش و معرفت دینی را در تمدن اسلامی بر بنیاد روابط قدرت ارزیابی کرده و کوشش نموده‌اند تا مجموعه‌ی علوم اسلامی را چونان تجلیات گفتاری و کلامی قدرت در ساحت «سخن دینی» تحلیل کنند.

فرضیه‌ی اصلی که راهنمای کار اندیشمندان دیدگاه اخیر بوده و در این نوشته نیز به آن استناد می‌شود این است که روابط قدرت (با همه‌ی منازعاتی که در آن جریان دارد و یا نهادهایی که آن را حفظ می‌کنند) در رابطه با مفهوم دانش و تولیدات فکر دینی در جهان اسلام صرفاً نقش تسهیل کننده یا منع و محدود کننده ندارند. روابط قدرت فقط به این بسنده نمی‌کنند که به دانش‌های مؤسس در تمدن اسلامی مدد رسانده و موجب اشاعه‌ی آن‌ها گردند و یا آن‌ها را باطل یا محدود نمایند. به‌عبارت دیگر، مسئله صرفاً این نیست که تعیین کنیم قدرت چگونه دانش‌ها و تولیدات فکر دینی را منقاد می‌سازد و آن‌ها را در جهت راهبردها و اهداف خود به خدمت می‌گیرد یا این‌که چگونه مهر و نشان خود را بر پیشانی دانش حک نموده و محتوا و سازمان خاصی را بر آن تحمیل می‌کند. بلکه هیچ سازه و پیکره‌ای از دانش نمی‌تواند بدون بهره‌گیری از یک نظام ارتباطی، مقررات آموزش و تحقیق، اسناد و مدارک علمی، انباشت و توزیع اطلاعات، که توسط دولت انجام می‌شود، شکل بگیرد. خود این نظام ارتباط و تعلیم، صورتی از قدرت است که در موجودیت و عملکرد خود با دیگر اشکال قدرت پیوند دارد و برعکس، هیچ نوع قدرت و دولتی را نمی‌توان بدون انتزاع دانش و به انحصار درآوردن تولید، حفظ و توزیع آن مستقر کرده، استمرار بخشید.[۶] ژوزف روز، توضیح بیشتری می‌دهد. وی در کتاب *دانش و قدرت؛ به سوی یک فلسفه‌ی سیاسی علم* دو اصل اساسی را مطرح می‌کند:

نخست آن‌که دانش‌ها را می‌باید نه به‌مثابه‌ی شبکه‌ای از نظریه‌ها، عقاید یا احکام، بلکه باید چونان زمینه و قلمرو اعمال نگریست. و اگر دانش‌ها چنین نگریسته شوند، آن‌گاه اصل دوم نیز شایان ظهور است که دانش‌ها در بنیاد خود، فعالیت و عمل سیاسی

هستند. با این قید که «سیاسی» به معنای سرشت سازنده‌ی خود ـ فهمی[1] انسان و نیز، قلمرو عمل و واکنش‌های ممکن است. همچنین اصطلاح سیاسی را می‌باید همچون روابط قدرت بفهمیم که از درون این علوم گذر کرده و تأثیر قدرتمندی بر دیگر اعمال و نهادهای ما و در نهایت فهم ما از خویشتن دارند.[۷]

از جمله مهم‌ترین نمایندگان تفکر اسلامی که نگاه زمینه‌گرایانه[2] به دانش و تفکر دارند و تولیدات فکر دینی را در جهان اسلام بر زمینه‌ی روابط قدرت تحلیل می‌کنند، می‌توان به ابوعثمان عمروبن بحر جاحظ (مرگ ۲۵۵ هـ) و به‌ویژه اندیشه‌های عبدالرحمن ابن‌خلدون (۸۰۸ ـ ۷۳۲ هـ) اشاره کرد. بر مبنای نگاه زمینه‌گرایی جاحظ، همه‌ی دلایل انسان‌ها برای دفاع و حمایت از ارزش‌های اعتقادی، اخلاق و دانش، بر زمینه‌های خاصی همچون کاربرد زبان در جوامع و روابط اجتماعی مبتنی بر قدرت استوار است.

جاحظ همه‌ی دانش‌ها را، اعم از علوم نظری و عملی، از بنیاد دانش اضطراری می‌داند که از تجربه‌ی غیرقصدی و ناخودآگاه انسان از محیط اطراف و جهان اجتماعی وی حاصل می‌شود. وی برای توضیح مطلب، از یادگیری تدریجی کودک از محیط و اجتماع خود سخن می‌گوید که به تدریج قواعد و مفاهیم را می‌شناسد و این آگاهی را پایه‌ی استدلال‌های نظری خود حتی در دانش‌های نظری چون الهیات و پیغمبرشناسی قرار می‌دهد.[۸] در اندیشه‌ی جاحظ، با وجود آن‌که دانش انسان مانند هر عمل دیگر او مترتب بر اراده است، اما انسان قادر به سیطره‌ی مطلق بر عملیات فکرش نیست. اراده، کاری جز حصر آگاهی در موضع خاص ندارد ــ که حکمای اسلامی از آن به «حیث التفاتی» آمیخته به خواست و اختیار تعبیر می‌کنند ــ اما کیفیت عمل عقل و فرایند استحصال دانش خارج از نطاق اراده بوده و به ساختار اجتماعی محفوف به قدرت وابسته است.

---

1. self – understanding

2. Contextualism

جاحظ بر مبنای تحلیل فوق از ماهیت دانش، که ناظر به برخی دیدگاه‌های جدید غرب درباره‌ی «ساخت اجتماعی واقعیت و آگاهی» است،[۹] عناصری از نظریه‌ای را طرح کرده است که هرچند در یک نظام منسجم بیان نشده است، اما به هر حال یک عامل اساسی برای درک دیدگاه وی در باب قدرت/دانش است. وی نظریه و دانش را با اراده‌ی معطوف به حیات پیوند داده، سپس دانش و حوزه‌های شکل‌گیری اندیشه را بر قدرت و استطاعت مترتب می‌کند. به‌نظر جاحظ، انسان در صورتی می‌تواند دانش را به‌عنوان یک فعل طبعی اراده کند که استطاعت و قدرت فردی داشته باشد. و مراد او از استطاعت فردی نیز، عبارت است از صحت بنیه و بدن، اعتدال مزاج، وفور اسباب، آگاهی از کیفیت عمل اراده شده و... اما جاحظ قدرت فردی را صرفاً یک «امکان» برای آفرینش افعال، از جمله دانش بشری، می‌داند که با فرض تعادل در خصال فوق حاصل می‌شود و مبنای اختیار، تعهد و تکلیف انسان می‌گردد ــ لیکن لزوماً به معنای «فعلیت و تحقق» نیست.

وی در توضیح نظر خود اضافه می‌کند که انسان واجد خصال برشمرده، در حقیقت استطاعت و قدرت فردی دارد. زیرا از قدرت و انتخاب برابر نسبت به خیروشر، نیک‌وبد، لذت و ترس و جذب و دفع امور در زندگی برخوردار است. اما با وجود این مسائل، نمی‌توان گفت که انسان مفروض در فعلیت بخشیدن به دانش و معرفت به‌طور کامل مختار و قادر است. بلکه به همان اندازه که انسان سالم فاقد نردبان برای صعود، استطاعت و قدرت دارد، در تولید دانش نیز علاوه بر قدرت نفسانی و شخصی فوق، سلسله‌ای از شرایط ممکن و محدودیت‌های اجتماعی و مبتنی بر تجربه‌ی امور روزمره ملحوظ می‌شود و باعث میل نفس مطابق آن الزامات می‌گردد.[۱۰]

تفسیر جاحظ از دانش، نتایج روش‌شناختی مهمی دارد؛ نخست آن‌که دانش‌های اسلامی را نه در استقلال خود، بلکه با تکیه بر مفاهیم روزمره ارزیابی می‌کند که آمیخته به نوعی روابط قدرت است. و ثانیاً بر ساختار مکانی و زمانی معرفت در تمدن اسلامی تأکید دارد.

پس از جاحظ، که در آغاز عصر زرین تمدن اسلامی به تأمل در رابطه‌ی

قدرت/دانش پرداخته بود، عبدالرحمن ابن‌خلدون اندیشمند بزرگ دیگری است که از چشم‌اندازی دیگر به ارزیابی مسئله برخاسته است؛ درحالی‌که جاحظ از صبغه‌ی فردی اراده و استطاعت، و نیز تجربه‌ی فردی دانش، در پیوند با واقعیت زندگانی روزمره سخن می‌گفت که بر محور «این‌جا» و «اکنون» حیات انسان [مسلمان] تنظیم می‌شود، ابن‌خلدون در قیاس با ساخت کلان دانش (در جهان اسلام) بر مفهوم گروهی و قومی قدرت نظر داشت و بدین‌ترتیب به زایش و زوال، و گسست‌ها و تغییر شکل‌های منطقه‌ای و تمدنی دانش می‌رسید.

ابن‌خلدون باب ششم از مقدمه را در ۵۱ فصل به مسئله‌ی دانش و چگونگی و انواع آن در عمران و تمدن اسلامی اختصاص داده است. وی که در سال ۷۷۹ ق.، مقدمه را تحریر نموده، در موضعی قرار گرفته است که بتواند ارزیابی داهیانه‌ای از وضعیت دانش و رابطه‌ی آن با تحولات قدرت در تمدن اسلامی ارائه دهد. به‌نظر او، آدمی به اقتضای فطرت و خلافت خدایی که در زمین به او اعطا شده به طبیعت رئیس آفریده شده است،[۱۱] و همین جست‌وجوی ریاست و تلاش در تحقق و تثبیت آن، موجب ظهور عمران و سپس دانش در هر جامعه‌ی انسانی شده است.

ابن‌خلدون با اتخاذ دیدگاه فوق، تعلیم دانش و تولیدات افکار را از جمله‌ی «صنایع» می‌داند که قدرت و دولت در زایش و زوال آن متغیری مستقل و عاملی تعیین‌کننده است. از این‌رو، به تکرار تأکید می‌کند؛ همچنان‌که شکوفایی در عمران و قدرت دولت موجب رویش انواع دانش‌هاست، خرابی عمران و ضعف و زبونی دولت‌ها سبب نقصان و زوال تولیدات فکری ــ همانند دیگر صنایع و تولیدات انسانی ــ است.

ابن‌خلدون ابتدا به بررسی وضعیت دانش و انحطاط آن در زادگاه و زمانه‌ی خود در غرب تمدن اسلامی پرداخته و چنین می‌اندیشید که؛ «سند علم در این روزگار نزدیک است از میان مردم مغرب برافتد و منقطع شود از این‌رو که به عمران این سرزمین، خرابی راه‌یافته و دولت‌های آن کوچک و ضعیف شده‌اند.»[۱۲] به‌نظر ابن‌خلدون دولت‌های کم‌دوام و کم عمر، هرگز قادر به تأسیس دانش‌های استوار نیستند، زیرا تأسیس دانش مستلزم فرصت تاریخی و

لوازم و الزامات بسیاری است که فقط در دولت‌های قوی و بادوام امکان‌پذیر است. از این‌رو دانش و دانش‌ورزی بی‌آن‌که بتواند خارج از گردونه‌ی قدرت امکان حیات داشته باشد، در اصل مشروط به حضور و دوام قدرت سیاسی است. ابن خلدون در ادامه‌ی تحلیل خود می‌نویسد:

> احتمال انقراض سند علم در مغرب این است که قیروان و قرطبه دو پایتخت مغرب و اندلس در گذشته در اوج عمران و ترقی بود و بازار دانش‌ها و هنرها در آن دو شهر رواج کامل داشت و مانند دریایی بیکران بود... [زیرا] در اعصار ممتدی دارای حضارت و تمدن بودند. ولی همین که شهرهای مزبور رو به ویرانی نهاد، تعلیم دانش و هنر از مغرب رخت بربست و به جز میزان اندکی که دولت موحدان مراکش از آن دو مرکز استفاده می‌کرد، در نقاط دیگر اثری از آن به جای نماند. در مراکش هم حضارت رسوخ نکرد، زیرا دولت آنان چندان دوام نیافت و روزگار انقراض آن دولت به مبدأ تأسیس آن نزدیک بود، و به همین سبب، دانش به جز در موارد قلیلی بدان شهر نه پیوست.[۱۳]

ابن خلدون توضیح می‌دهد که با فروخشکیدن عمران که خود نتیجه‌ی ضعف و زوال قدرت سیاسی است، فعالیت علمی و رواج دانش نیز به خمودی می‌گراید. جویندگان دانش سکوت اختیار می‌کنند، ملکه‌ی استنباط و تصرف در دانش که امری جسمانی است از دانشمندان رخت برمی‌بندد و آنان به حفظ کردن بیش از میزان حاجت و غیرقابل کاربست دانش‌ها قناعت می‌کنند. هرچند میزان محفوظات آنان بیشتر و کامل‌تر از دیگران است، از کاربست آن‌ها عاجزند و اگر به بحث و گفت‌وگو یا مناظره و تعلیم بپردازند، به خوبی از عهده‌ی آن برنمی‌آیند. منشاء این کوتاهی و قصور فقط به از دست رفتن سند تعلیم دانش برمی‌گردد و کیفیت دانش به علت کمی مهارت در تعلیم و فقدان شیوه‌های مناسب، زوال می‌یابد. متعاقب دشواری وسایل کسب دانش، میزان عقل انسان‌ها نیز که برگرفته از آثار حضارت در نفوس انسان‌هاست، کاستی می‌پذیرد.[۱۴] ابن خلدون در جمع‌بندی تحلیل خود درباره‌ی علل رواج و زوال دانش و عقلانیت در جوامع اسلامی می‌نویسد:

و باید از آن‌چه درباره‌ی وضع بغداد و قرطبه و بصره و کوفه بیان کردیم عبرت گرفت که چون در صدر اسلام عمران شهرهای مزبور توسعه یافت و اصول حضارت در آن‌ها مستقر گردید، چگونه دانش در آن‌ها فزونی یافت و به منزله‌ی دریاهای بی‌کرانی از دانش و هنر درآمدند و در اصطلاحات تعلیم و اقسام دانش‌ها و استنباط مسائل و فنون، انواع شیوه‌های گوناگون ابتکار کردند. چنان‌که از پیشینیان در گذشتند و بر متأخران پیشی جستند. ولی همین که به عمران آن‌ها نقصان و خلل راه یافت و ساکنان آن‌ها پراکنده شدند، آن بساط و آن‌چه در آن بود، یکسره درهم پیچیده شده و آن همه دانش و تعلیم را از دست دادند و علوم آن‌ها به شهرهای دیگر اسلامی منتقل شدند.[۱۵]

به هر حال، اندیشه‌ی خلدونی بر این آموزه استوار است که «تمدن و عمران از اسرار ایزدی در پدید آمدن دانش و صنایع است.»[۱۶] و تنها چیزی که مردمان جوامع مختلف را به یکدیگر برتری می‌دهد، «همان «تأثیراتی» است که آثار حضارت در نفوس می‌بخشد و بر میزان عقل انسان‌ها در صنایع ــ و دانش‌ها ــ می‌افزاید.»[۱۷] به‌نظر ابن‌خلدون، ترتیب دانش بر عمران و قدرت به دانش خاص و بنابراین، تمدن اسلامی اختصاص ندارد و دیگر ملت‌ها و اقوام نیز آن‌گاه که به قدرت و عصبیت تسلط داشته باشند به دانش‌های مناسب و متنوع آراسته می‌شوند. ایرانیان و رومیان قبل از اسلام از آن روی به علوم عقلی و دیگر دانش‌ها مجهز شدند که عمران آنان به حد وفور رسید و دولت و سلطنت، پیش از اسلام و هنگام ظهور اسلام به آنان اختصاص یافت.[۱۸] وی شروع رنسانس و رواج مجدد علوم در سرزمین روم از ممالک فرنگ[۱۹] ــ ایتالیای امروز ــ را نیز بر همین مبنا تحلیل می‌کند.

ابن‌خلدون در تنظیم دانش و اندیشه در جهان اسلام، هرگز علوم را به‌مثابه تداوم لاینقطع آگاهی انسان نمی‌داند، بلکه با نظر به «انقطاع ممتد در سند دانش» در هر زمان و مکان سخن می‌گوید و نه استمرار و تداوم. بدین‌سان، ابن‌خلدون نیز، با وجود تفاوت در مبانی نظری و چشم‌اندازهایی که با میشل

فوکو دارد،[۲۰] اما تا حدود زیادی همانند فوکو، دانش و عقلانیت و به‌طور کل «تاریخ زمان» را، کاملاً «ناحیه‌ای» می‌داند و به تحلیل منطق تحول آن علاقه‌مند است.

چنین می‌نماید که تحلیل خلدونی از رابطه‌ی دولت یا قدرت/دانش، صرفاً به نمای بیرونی تحول آن دو می‌پردازد و هنوز نمی‌تواند به منطق درونی روابط قدرت و دانش، آن‌گونه که در مفهوم «اپیستمه = نظام دانایی» فوکو ملحوظ است، گذر نماید. اما همین مفاهیم خلدونی، و نیز برخی اندیشه‌های جاحظ که در پیش اشاره کردیم، از این لحاظ که با مجموعه‌ی دانش و قدرت در جهان اسلام رابطه‌ی معنوی دارند، اگر در پیوند با «نظریه‌ی گفتمان» و چشم‌انداز باستان‌شناختی ــ تبارشناختی فوکو ملاحظه شوند، به توان تحلیل و دقت روش‌شناختی خاصی مجهز شده، بر برخی زوایای تفکر در جهان اسلام پرتو می‌افکنند. چنین تحلیل نظری شاید بتواند مقدمه‌ای بر تلاش بدیع در علم‌شناسی اسلامی فراهم نماید و بدین‌ترتیب، به جست‌وجو و شناخت مجموعه‌ی روابطی بپردازد که در یک (و طبعاً هر) دوران تاریخی به کردارهای گفتمانی موجد دانش‌ها و نظام‌های فکری ـ اسلامی وحدت می‌بخشند. در ادامه به این سازوکارها در نظام‌های تولید فکر در تمدن اسلامی می‌پردازیم.

۲. قدرت و سازوکار تولید فکر دینی

بحث فوق درباره‌ی ترتیب و توالی قدرت و دانش، با وجود آن‌که هنوز در ابتدای راه است، اما به هر حال نمای بیرونی «زایش و زوال دانش»، به‌ویژه، دستگاه‌های فکر دینی را در جهان اسلام نشان می‌دهد. لیکن به تحلیل «منطق درونی» این پدیده، چندان توجه نشده و به همین دلیل، پرسش و پژوهش در قواعد درونی رابطه‌ی قدرت و اندیشه‌ی دینی در تاریخ اسلام، آفاقی ناپیموده و بسی ناهموار است.

برخی اندیشمندان مسلمان، هرچند با التزام به مبنای علم‌شناسی افلاطونی، تقدم قدرت و نقش آفریننده‌ی آن در تولیدات فکری را نمی‌پذیرند، اما ارزیابی داهیانه‌ای

از مناسبات قدرت و دانش دارند که اشاره به این دیدگاه‌ها در فهم قواعد تولید دانش بی‌فایده نیست. سیدجعفر کشفی (۱۲۶۷ـ۱۱۹۱هـ ق.) می‌نویسد:

> مرتبه‌ی عمل بعد از علم و مرتبه‌ی علم قبل از عمل می‌باشد، ولیکن به حسب وجود خارجی و فایده دادن منافع و ثمرات علم، نشر و رواج علم به سیف و سلطنت متحقق می‌گردد. و مثال آن به مثال تخم و درخت است که تخم به حسب رتبه و حقیقت ذاتیه، مقدم بر درخت است و بدون آن فرض تحقق درخت محال می‌باشد ولیکن به حسب وجود خارجی و نشر، وسعت، کثرت و منافع آن، و بدون درخت فرض نشر، کثرت و منافع آن محال می‌باشد.[۲۱]

این‌که کشفی نیز همانند غالب اندیشمندان مسلمان، علم را از صفات ذاتی نفس انسان می‌داند و در بداهت کشف آن از واقع و خارج تردید ندارد، مطلب چندان جدیدی نیست. و از این نظر سخن وی تکرار اندیشه‌ی غزالی و دیگران به اقتضای مبنای افلاطون درباره دانش/تذکر است. به‌طوری که به‌نظر غزالی «انسان معدن علم و حکمت و منبع آن است و دانش و حکمت، نه بالفعل، بلکه بالقوه از آغاز فطرت در نفوس انسان‌ها مرکوز است. او وجود بالقوه‌ی علم و حکمت در نفوس انسان‌ها را همچون آب در دل زمین و نخل در هسته‌ی خرما می‌داند که باید با عمل در ابراز آن کوشید»؛[۲۲] اهمیت سخن کشفی در این نکته است که وی آشکارا قدرت و دانش را از جنس واحد می‌داند به‌طوری که قدرت و سلطنت (به‌سان تخم و درخت) بالقوه در دانش مکنون است و کثرت دانش بالفعل از درخت قدرت حاصل می‌شود. در اندیشه‌ی کشفی، دانش حال و حاضر در قدرت است و، نیز، قدرت برای دانش ضروری و اجتناب‌ناپذیر. این همبستگی ذاتی قدرت و دانش، در صورت باژگونی در مبانی علم‌شناسی سنتی نتایج گسترده‌ای به دست می‌دهد که ارزش تحلیلی زیادی دارد.

تحلیل کشفی، به اعتبار مبانی معرفت‌شناسی سنتی اندیشمندان مسلمان، بر پیش‌فرض‌های خاصی استوار است:

نخست، اعتماد مطلق به دانش و توانایی آن در کشف حقیقت است.

مسلمانان در معرفت‌شناسی قدیمی خود، با وجود اختلافی که در اهمیت دانش نقلی، عقلی یا شهودی داشتند، اساساً، بر توانمندی علم و عالمان در کشف حقیقت اذعان می‌نمودند. «یقین به بازنمایی حقیقت به وسیله‌ی دانش» از امور عقلی ـ بدیهی می‌نمود. ابن‌رشد در تحلیل این اندیشه استدلال خاصی دارد؛ به‌نظر او، ادراک حقیقت در اکثر موارد امکان‌پذیر است. زیرا اولاً کشف حقیقت در بیشتر چیزها انجام شده است؛ ثانیاً، انسان‌ها شوق فطری به شناخت حقیقت دارند و اگر ادراک حقیقت ناممکن باشد، البته چنین اشتیاق فطری نیز باطل می‌نماید، درحالی‌که فرض عمومی بر این است که هیچ چیز فطری (و مکنون در اصل جبلت و خلقت) باطل و بیهوده نیست.[۲۳]

دوم آن‌که معرفت‌شناسی قدیم، هریک از موضوعات و مسائل دانش را، چیزهایی می‌پنداشت که ماهیت ثابت و غیرقابل تغییر و تناقض دارند. اندیشمندان مسلمان عقیده داشتند که شناخت و دانش به معنای درست آن جز بر اشیای ثابت و تغییرناپذیر استوار نمی‌گردد. شیء حقیقی همان چیزی است که تغییر نمی‌کند و برعکس اشیاء و امور متغیر از آن روی که در معرض دگرگونی‌اند، حقیقت ثابت ندارند و بنابراین موضوع دانش قرار نمی‌گیرند. منطق ارسطویی که مسلمانان نیز اغلب، نظام دانایی خود را بر آن استوار نموده‌اند، سه قانون اصلی را به‌عنوان «قوانین عمومی تفکر» مبنای تولیدات فکری قرار می‌دهد:

الف) قانون هویت ذاتی؛

ب) قانون عدم تناقض؛

ج) قانون رفع و انکار حد وسط.

قانون اول به این همانی (هوهویه) اشیاء نظر دارد. یعنی حقیقت یک شیء با گذشت زمان دچار تغییر نمی‌شود. به عبارت دیگر یک شیء خصایص و ویژگی‌هایی دارد که ثابت بوده و مصون از هرگونه تغییر باقی می‌ماند. بدین‌سان، هرگاه به حُسن و صحت یک شیء حکم شود، چنین حکمی اعتبار فرازمانی داشته، ناگزیر برای ابد صحیح خواهد بود. اما قانون دوم تأکید دارد که هیچ چیز نمی‌تواند جامع دو خصلت متناقض باشد. بنابراین، هر چیزی همانند

قدرت یا خوب است یا به‌طور مطلق بد و قبیح و نمی‌تواند همزمان خوب و بد باشد. قانون سوم امکان و فرض هرگونه حد وسط بین دو نقیض را انکار می‌کند. براساس این قانون، اشیاء و امور یا خوب‌اند یا بد و هیچ حالت سومی وجود ندارد که براساس آن یک شیء نه خوب باشد و نه بد.[۲۴]

به هر حال، مجموعه‌ی اشارات فوق نشان می‌دهد که معرفت‌شناسی قدیم براساس ثبات و عدم تغییر استوار است. باور به این اندیشه که اولاً حقیقت امور ثابت و لایتغیر است و ثانیاً می‌توان چنین حقایقی را در قالب گزاره‌های دانش بازنمایی و بازگویی کرد، از دیدگاهی که در این مقاله مورد توجه بوده، اهمیت زیادی دارد. نکات فوق به این معنی است که دانش‌ها آیینه‌ی «حقیقت‌های پیشاپیش موجود» هستند و همچون تصاویر عکاسی (فتوگرافیک) قادرند یک‌باره و برای همیشه چهره‌ی حقیقت را ثبت و گزارش نمایند. دانش، افشاگر حقیقت‌ها و در عین‌حال ابزاری برای شناخت نیک و بد اعمال در مقایسه با حقیقت است.

این امر ما را به سومین پیش‌فرض معرفت‌شناسی قدیم نزدیک می‌کند؛ اتخاذ مفروضات پیش گفته در معرفت‌شناسی سنتی مسلمانان نتایج مهمی از حیث تولیدات فکر دارد. یکی از مهم‌ترین نتایج، یکسان‌انگاری ساختار دانش و حقیقت اشیاست. چنین تصوری از اصالت و رسالت دانش، باتوجه به موضوع مقاله‌ی حاضر، که به رابطه‌ی قدرت و تولیدات فکر دینی در دنیای اسلام می‌پردازد، پیامدهای خاصی دارد: اولاً، بین ساختار قدیم قدرت (ساختار سلطنت) و دانش سنتی در تمدن اسلامی، نوعی یگانگی و یکسان‌انگاری ایجاد می‌کند. ثانیاً با فرض ثبات در ماهیت و حقیقت قدرت، ساختار قدیم قدرت را تنها شکل منحصربه‌فرد، تغییرناپذیر، نیک و درست قدرت تلقی می‌کند. بدین‌سان اقتدارگرایی ذاتی قدرت قدیم را به درون دانش اسلامی و تفسیرهای دینی راهبر می‌شود. به عبارت دیگر، مسلمانان با التزام به منطق قدیم، و با این فرض که از یک‌سو در کشف دانش از حقایق اشیاء نمی‌توان تردید کرد و از سوی دیگر حقیقت اشیاء و اموری چون «قدرت» همواره ثابت و تغییرناپذیر است، ساختار قدیم قدرت را تنها شکل درست و جاودانه‌ی قدرت تلقی کردند

که لاجرم توسط آموزه‌های دین نیز تأیید و حمایت می‌شود.

با تکیه بر چنین تحلیلی است که اندیشمندان مسلمان از ابن‌سینا و غزالی تا کشفی و میرزای قمی نسبت خاصی بین دین و ساخت قدیم قدرت، و بنابراین، بین علماء و سلطان برقرار و تعریف می‌کنند. در این اندیشه، قدرت و سلطنت (به‌سان تخم و درخت یا ریشه و ساقه) بالقوه در دانش مکنون است؛[۲۵] زیرا دانش تنها ابزار کشف حقیقت قدرت است. همچنین، از این لحاظ که دانش در سایه‌ی حمایت دولت تولید و گسترش می‌یابد، کثرت دانش دینی بالفعل از درخت قدرت حاصل می‌شود؛ دانش اسلامی حال و حاضر در ساخت قدرت دوره اسلامی است، و در عین‌حال، چنین ساخت قدرتی ضروری و اجتناب‌ناپذیر برای این نوع از دانش‌های اسلامی است. این نوع از دانش و قدرت، هیچ کدام رابطه‌ی روبنایی نسبت به دیگری ندارد، بلکه هر کدام از آن دو شرط ضروری تشکیل دیگری است. علامه‌ی مجلسی با اشاره به روایتی می‌نویسد:

> الدین و السلطان اخوان توأمان لابد لکل واحد منهما من صاحبه؛ دین و سلطان دو برادر دوقلو هستند و ناگزیر هریک از آن دو همراه دیگری هستند.[۲۶]

سیدجعفر کشفی نیز می‌نویسد:

> از این‌جاست که فرموده‌اند: «الدین و الملک توأمان لایتم احدهما الا بالاخر.» یعنی دین و سلطنت توأم و به هم بسته‌اند. هیچ‌یک از آن‌ها به اتمام [و کمال] نمی‌رسد مگر به دیگری.
>
> زیرا که سلطنت به منزله‌ی قاعده و اساس و دین به منزله‌ی ارکان است و اساس بی‌ارکان، ضایع و ناتمام و ارکان بی‌اساس، غیرمستقیم و خراب است. پس امارت و سلطنتی که از برای نوع انسان است و آیات و احادیث در مدح و فضیلت آن رسیده است، همان امارت و سلطنتی است که با دین توأم و به هم بسته شده، نه غیر آن، ولکن از آن‌جایی که دین را بدون سلطنت و نظام اصلاً تحقق و وقوعی نمی‌باشد و از برای سلطنت بدون دین تحققی و منفعتی

> فی‌الجمله می‌باشد، حصول نظام و رفع هرج و مرج بر آن مترتب می‌گردد، لهذا خداوند و رسل و ائمه و هیچ‌یک از اهل عقل متعرض افنا و تخریب سلطنت سلاطین که سلطنت ایشان سلطنت حیوانیه و بدون دین بوده و می‌باشد نشدند و آن‌ها را بر خذلان و بر حال خود واگذاردند و تقیه و مدارات با ایشان نمودند.[۲۷]

فقره‌ی فوق هرچند طولانی است، اما تمام اندیشه‌ی سنتی مسلمانان درباره‌ی نسبت دانش دینی با ساختار قدیم قدرت و نظم سلطانی را نشان می‌دهد. برای فهم درست گفتار کشفی فقط کافی است که به جای کلمه‌ی «دین» در سخنان وی، عبارت «دانش دینی قدیم مسلمانان» را گذاشت. آن‌گاه سخن کشفی تمام معنای نهفته‌ی خود را درباره‌ی نسبت دولت قدیم و تولیدات فکر دینی (سنتی) در جهان اسلام آشکار می‌کند. ساختار عمومی قدرت و دانش در تمدن اسلامی، تباری واحد و یگانه دارد و هر دو از یک جنس و ریشه‌اند و از یک خاک روییده‌اند. تخم دانش سنتی ما را هر کجا بکارید، همان ساختار قدرت و سلطنت را می‌رویاند که در تمدن اسلامی رشد کرد. و برعکس، درخت قدرت و سلطنت در جهان اسلام را هر کجا بنشانید، همان دانشی را که در تمدن اسلامی تأسیس شده بود، ثمر می‌دهد. قدرت و دانش در تمدن اسلامی عین همدیگر نیستند، همچنان که (مطابق تمثیل سنتی) درخت و میوه‌ی آن را نمی‌توان یکی دانست. اما آن دو در شرایط خاص قابل تبدیل و تحویل به یکدیگرند و در چرخه‌ی تولید متقابل، از یکدیگر را تغذیه می‌کنند، به‌گونه‌ای که هر گاه یکی از آن دو، به هر دلیل، از چرخه‌ی فوق حذف شود، دیگری نیز تباه و تمام می‌شود.

اکنون و با تحفظ بر تحلیل فوق، اگر پیش‌فرض‌های منطق ارسطویی را از علم‌شناسی اسلامی کنار گذاشته و یا در مورد آن تردید کنیم، آن‌گاه چشم‌اندازها و توصیه‌های جدیدی درباره‌ی تولیدات فکر دینی از حیث رابطه‌ی قدرت و دانش گشوده می‌شود. اشاره کردیم که دانش سنتی مسلمانان، به اقتضای منطق یونانی، اولاً، بر حقیقت‌نمایی دانش و ثانیاً، بر ثبات حقیقت اشیاء و اموری که موضوع دانش یا دانش‌ها هستند تأکید می‌نمود و بدین‌سان بر وحدت ساختاری

دانش و حقیقت نامتغیر چیزهایی چون ساختار قدرت و دولت اصرار می‌ورزید. اما اگر بتوان پیش‌فرض‌های فوق را تا حدودی باژگونه فرض نمود و برعکس بر ساخت اجتماعی ـ سیاسی دانش اسلامی تأکید و چنین فرضی را تقویت کرد، آن‌گاه تحقیقات و تفکر اسلامی با پرسش‌های جدیدی مواجه می‌شود. به همین قیاس، ادبیات دین پژوهی و «زبان دینی» ما به جای التزام به مبانی علم‌شناسی سنتی و پژوهش در قالب منطق ارسطویی، منطق جدید و بنابراین فضاهای جدیدتری را مورد کاوش قرار می‌دهد.

منظور از منطق جدید در این نوشته، ابتنای رهیافت‌های دین پژوهی بر منطق جدید قدرت (دولت جدید) و راهکارهای نظم و زندگی در جامعه‌ی اسلامی است که برخلاف ثبات‌اندیشی ملهم از منطق قدیم بر صیرورت و نوشوندگی دائمی ساختار دانش دینی تأکید دارد. برخلاف منطق قدیم که تصویری ساکن و فتوگرافیک (تصویر ثابت عکاسی) از دانش دینی ارائه می‌داد، اندیشه‌ی جدید بر تحلیل سینمایی و متحرک از معرفت دینی نظر دارد. اما تمهید مقدمات این گذار و نقد برترین ارزش‌های گذشته چندان هم آسان نیست. به‌طور کلی عده بسیار کمی می‌توانند آن‌چه را که زندگی روزمره‌ی ما را می‌سازد و آن‌چه را ما از دیرباز بدان خو گرفته‌ایم، «مسئله‌ای» تلقی کنند. چشمان ما هنوز با چنین چیزی میزان نشده است؛ به‌نظر می‌رسد که دانش دینی، به‌ویژه تولیدات فکری در قلمرو علوم عملی در جهان اسلام چنین وصفی دارند. با این‌حال، تلاش‌های زیادی صورت گرفته است. نگارنده در جای دیگری به سرگذشت برخی از این کوشش‌ها در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی اشاره کرده است،[۲۸] و در این‌جا نیز به ابعاد دیگر مسئله در همین حوزه می‌پردازیم. فردیدریش نیچه در *فراسوی نیک و بد* می‌نویسد:

> هر که تاریخ یکی از علوم را دنبال کند، با شناختن چگونگی رشد آن کلید فهم تمامی کهن‌ترین و عمومی‌ترین جریان‌های «دانش و شناخت» را درمی‌یابد؛ در هر دو مورد آن‌چه نخست سربرمی‌کشد پیش‌ـانگاره‌های شتابکارانه و افسانه‌پردازی‌ها و نیت خیر ساده‌دلانه برای «ایمان آوردن» و دفع بدگمانی و تردید است... برای چشم ما آسان‌تر است که در برابر یک تحریک معین، به جای آن‌که آن‌چه را که

در این اثرپذیری تازه و دگرسان است ثبت کند، تصویری را که بارها تولید کرده دوباره تولید کند؛ زیرا آن کار، نیرو و «اخلاق» برتر و بیشتری می‌طلبد. شنیدن چیزی تازه برای گوش کاری رنج‌آور و دشوار است... حواس ما با چیزهای تازه، دشمن و از آن‌ها بیزار است.[۲۹]

سخن نیچه اشارات مهمی دارد. او به درستی بر پیوند درونی بین مفاهیم و شاخه‌های مختلف علوم در یک دوران و تمدن خاص نظر دارد. و از آن‌جا که همه‌ی این دانش‌ها بر پایه‌ی ساختار و نظام دانایی واحدی استوارند که شکل‌دهنده‌ی شرایط عقلانیت یک فرهنگ و دوران همچون فرهنگ و تمدن اسلامی ــ هستند بنابراین، تحلیل شرایط امکان و هستی دانشی چون دانش سیاسی در جهان اسلام، کلید فهم تمامی ساختارهای علوم اسلامی و به‌طور کلی عمومی‌ترین جریان‌های تولید فکر دینی را در تمدن اسلامی به دست می‌دهد. همچنین، نیچه به نکته‌ی دیگری نیز اشاره می‌کند؛ به‌نظر می‌رسد که به دلیل درون‌مایه‌ی واحد، و به عبارتی دیگر، وحدت بنیادی دانش‌ها در هر تمدن، هرگونه دگرگونی و نوآوری حتی در یکی از شاخه‌های علوم در جامعه‌ی اسلامی، درآمدی بر دگرگونی در تمام جریان‌های عمومی دانش و معرفت دینی در تمدن اسلامی خواهد بود. به هر حال، آینده‌ی حوزه‌های علمی ما آبستن منازعات دوران‌سازی است که بین تلاش‌های نوگرایانه و بازتولیدهای مکرر سنت در تمام عرصه‌های فکر دینی ایجاد خواهد شد.

اکنون، شاید بتوان به این «تعمیم» نظری خطر کرد که دانش سیاسی در حوزه‌ی تمدنی ایران اسلامی، به اقتضای انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، دگرگونی‌های مهمی به خود دیده و چشم به آفاق جدیدی گشوده است. همچنان‌که «سلطنت اسلامیه» و «جمهوری اسلامی» و به‌طور کلی نظم سلطانی و مردم‌سالار نسبتی معکوس با هم دارند، آدمی به وضوح درمی‌یابد که اجتهادات نو و کهنه از اساس متضاد یکدیگرند. ارزش‌های دینی ـ سیاسی گذشته در محاق و بی‌اعتبارند و اجتهادات و ارزش‌های سیاسی ـ مذهبی نو، از زندگی در حال صعود بر می‌آیند. و این

نشانه‌ای است از این‌که بسیاری از آرمان‌های مکنون در همگی علوم قدیم اسلامی، اگر نه خصم زندگی، حداقل برای زندگی جدید اسلامی کم جاذبه خواهند بود. در ادامه به مناسبات جدید قدرت و دولت و تولیدات فکر دینی اشاره می‌کنیم.

یادداشت‌ها

۱. فریدریش نیچه، اراده‌ی قدرت، ترجمه‌ی مجید شریف (تهران: انتشارات جام، ۱۳۷۷)، ج ۲، پاره‌ی ۴۶۹، ص ۳۸۴.

۲. محمدبن علی‌بن طباطبایی، معروف به ابن‌طقطقی، تاریخ فخری، ترجمه‌ی محمد وحید گلپایگانی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰)، ص ۶۶.

۳. میشل فوکو، مراقبت و تنبیه؛ تولد زندان، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهاندیده (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸)، ص ۲۴۲.

۴. نگاه کنید: داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (تهران، نشر نی، ۱۳۷۸) ص ۹۰ - ۱۰۴.

۵. میشل فوکو، پیشین، ص ۳۹ - ۴۰ و نیز:

Michel Foucault, Diciplin and punish, tr; Alan Sheridan (Howmonds worth; Penguin, 1979), p. 27.

۶. نگاه کنید به یادداشت‌های درسی فوکو:

Penal Theories and Instiutians, 1971 – 2, p. IX.

به نقل از: محمدرضا تاجیک، فرامدرنیسم و تحلیل گفتمان، در مجموعه‌ی جنگ اندیشه (تهران: مؤسسه توسعه‌ی دانش و پژوهش ایران، ۱۳۷۸)، ص ۶۱ - ۶۲.

7. Joseph Rouse, Knowledge and Power: Toward a political philosophy of science (Ithaca: cornell Universtiy Press, 1987) p. E. I and, p. 15.

به نقل از:

Roubert, P. Crease, "Science as foundational?" in Questioning Foundations, ed by: H.J.Silverman (London: cornell Univercity Press, 1987) p. E. I and, p. 15.

۸. ابوعثمان عمروبن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ؛ الرسائل الکلامیه؛ تحقیق علی‌ابوملحم (بیروت: الهلال، ۱۹۸۷) رساله‌ی چهارم؛ المسائل و الجوابات فی‌المعرفه، ص ۱۱۸-۱۲۰.

۹. پتر برگر و توماس لوکمان، ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه‌ی فریبرز مجیدی (علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵)، ص ۳۶ - ۳۷.

۱۰. جاحظ، الرسائل الکلامیه، پیشین، ص ۱۱۶.

۱۱. عبدالرحمن ابن‌خلدون، مقدمه، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵)، ج دوم، ص ۲۸۳ - ۲۸۴.

۱۲. همان، ج اول، ص ۸۷۵.

۱۳. همان، ج اول، ۸۷۶ - ۸۷۷.

۱۴. همان، ص ۸۷۷ ـ ۸۸۱.
۱۵. همان، ص ۸۸۲.
۱۶. همان، ج اول، ۱۱۵۱.
۱۷. همان، ص ۸۷۹.
۱۸. همان، ص ۱۰۰۱.
۱۹. همان، ص ۱۰۰۵ ـ ۱۰۰۶.
۲۰. درباره‌ی برخی تفاوت‌ها در مبانی تحلیلی ابن‌خلدون و فوکو، بنگرید به: قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، پیشین، ص ۱۱۶ ـ ۱۲۰.
۲۱. سیدجعفر دارابی کشفی، میزان الملوک و الطوائف، به کوشش عبدالوهاب فراتی (قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۷۵)، ص ۱۴۳.
۲۲. ابوحامد غزالی، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی‌اصغر حلبی (تهران: زوار، ۱۳۶۳)، ص ۲۷۸ و ۲۵۳.
ـ ابوحامد غزالی، میزان العمل، تصحیح سلیمان دینا، ترجمه‌ی علی‌اکبر کسمایی (تهران: سروش، ۱۳۷۳)، ص ۱۲۰.
۲۳. عبده الحلو، ابن‌رشد (بیروت: ۱۹۶۰) ص ۹۲. به نقل از:
ـ علی الوردی، منطق ابن‌خلدون فی‌ضوء حضارته و شخصیته (قم: مکتبه الحیدریه، ۱۳۷۶).
۲۴. همان، ص ۴۳ ـ ۴۴.
۲۵. ابوحامد غزالی، احیاء علوم الدین، ربع اول، کتاب علم، ص ۱۷.
۲۶. علامه محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۳۵۴ و ۶۷.
۲۷. سید جعفر کشفی، تحفه الملوک (۱۲۳۲ هـ.ق) بخش سیاست مدرن، تحفه‌ی اول. به نقل از:
ـ عبدالوهاب فراتی، زندگی و گزیده‌ی اندیشه‌ی سیاسی کشفی، فصلنامه‌ی علوم سیاسی، سال سوم، ش ۱۲، پاییز ۱۳۷۴، ص ۱۷۰.
۲۸. لطفاً نگاه کنید: قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، پیشین، بخش‌های اول و سوم.
۲۹. فریدریش نیچه، فراسوی نیک وبد، ترجمه‌ی داریوش آشوری (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳)، ص ۱۴۳ ـ ۱۴۴.

فصل دوم

نص، قدرت و تولیدات فکر دینی

مقدمه

در زندگی جدید نیز نصوص اسلامی در مرکز تولیدات فکری قرار دارد. قرآن در فرهنگ اسلامی نص محوری است که دیگر نصوص دینی بر بنیاد آن استوار است و مبالغه نیست اگر تمدن اسلامی را تمدن مبتنی بر «نصوص دینی» تعریف می‌کنند؛ تمدن اسلامی، گونه‌ای خاص در میان دیگر تمدن‌های جهان است که ریشه در زمینی دارد و علوم و فرهنگ آن از آب و گلی سرشته است که نمی‌توان از مرکزیت «نص» در اساس آن تجاهل و غفلت ورزید. این سخن به این معنی نیست که «نص دینی» به تنهایی تمدن چون تمدنی اسلامی را ایجاد کرده است. زیرا نص فی‌نفسه نمی‌تواند منشاء تمدن و مؤسس علوم و فرهنگ باشد. بلکه آن‌چه تمدن اسلامی را ساخته و چنین فرهنگی را پرورده است، جدال انسان مسلمان با واقعیت زندگی از یک‌سو، و گفت‌وگوی او با نصوص دینی از سوی دیگر است.[1] همین نوع گفت‌وگو است که با وارد کردن نیاز و معنی به نصوص دینی، نص را به سخن درمی‌آورد و با جریان نص در تاریخ، به واقع فرهنگ و دانش‌های دینی در هر زمان را تأسیس می‌کند.

بدین‌سان، در شکل‌گیری عقلانیت، منطق و مقولات مختلف علوم اسلامی، آمریت و اقتدار با «نیاز انسان مسلمان و تاریخی» بود: نیاز، نه به «دانستن صرف» معانی نص، بلکه به خلاصه کردن و طرح کلی زندگی را کشیدن، به

منظور درک‌پذیری و محاسبه حیات و توانایی‌های انسان مسلمان. در نتیجه، همه‌ی آن‌چه را که دانش سنتی ما را می‌سازند، باید چونان برنامه‌ای برای زیستن دانست که در اثر تجربه و آزمون طولانی و نیز گفت‌وگوی تاریخی با نص محک خورده و سرانجام به صورت یک دسته قواعد و قانون، به‌عنوان «امر مسلط و مسلم» جزئی از آگاهی ما شده است. مطابق این تحلیل، دانش سنتی مسلمانان ـــ که اندیشه سیاسی ما جزئی از آن است ـــ هرگز ابزارها و آینه‌هایی برای آگاهی و بازنمایی تمامی معنای نهفته نصوص دینی نیستند، بلکه هریک از شاخه‌های این علوم، ابعاد یک طرح کلی را نشان می‌دهند، که به‌طور تاریخی ساخته شده و بی‌آن‌که تمام معنای نص را باز نمایند، فقط آن اندازه از نظم و شکل را که نیازهای عملی ما در گذشته لازم داشتند، بر «بیکرانه» نص اسلامی «تحمیل» کرده‌اند.

دانش‌های سنتی، و به‌طور کلی همه‌ی تولیدات فکری ما، تمام حقیقت وحی اسلامی نیستند، بلکه تفسیرها و طرح‌واره‌هایی بر نصوص دینی‌اند که «حقیقت» یا «حقانیت» آن‌ها تنها در سودمندی تاریخی‌شان نهفته است و اکنون تحت عنوان سنت یاد می‌شوند. بنابراین، آن‌چه امروزه می‌توان ان را نقد کرد، نه دیانت و نص اسلامی، بلکه همین غریزه و خواست سنت است؛ زیرا همگی علوم و در نتیجه همگی نهادهایی که مبادی خویش را به این سنت مدیون‌اند از ذوق روح مدرن و تجدد اسلامی بیزارند و با ساختار جدید دولت اسلامی نسبتی به کلی وارونه دارند. از این حیث، هرگونه نواندیشی دینی جز با تحلیل ساخت جدید قدرت و خواست نوین زندگی در «جمهوری اسلامی»، آب در هاون کوبیدن است و بی‌فایده می‌نماید. در سطور آتی مناسبات ملحوظ بین ساختار دولت و تولیدات فکر دینی را، به‌ویژه در حوزه اندیشه سیاسی اسلام، بررسی می‌کنیم.

نصوص اسلامی؛ سنت و تجدد

اشاره کردیم که نص، به‌ویژه قرآن در تمدن اسلامی، چنان جایگاهی دارد که هرگز نمی‌توان از نقش آن در تشکیل سرچشمه‌های این تمدن، و تحدید و

تعریف علوم اسلامی غفلت نمود. و هرگاه بپذیریم که تمدن اسلامی، آشکارا بر بنیاد نص استوار است، بی‌تردید «تفسیر و تأویل» از مهم‌ترین ابزارهای این فرهنگ و تمدن در تولید فکر و استحصال دانش خواهد بود. بنابراین، ارزش جهان در تفسیر ما نهفته است. اما برخلاف اندیشه رایج، «تفسیر» نه «توضیح» تمام معنای نص، بلکه نفوذ دادن معنا به منظور باز نمودن معنای نص مطابق «نیاز» انسان مسلمان در هر محل و زمان است. و از این حیث تعدد تفسیر ذاتی تمدن اسلامی است که به اقتضای تغییرات حاصل در افق معرفت زایش و زوال می‌یابند. در بیشتر موارد، یک تفسیر جدید بر ویرانه‌های تفسیری قدیمی که دیگر قابل فهم نیست و اکنون چونان یک نشانه‌ی صرف است، بنا می‌شود.

به هر حال، مجموعه‌ی علوم اسلامی، نه فقط نتایج تفسیرها، بلکه عین تفسیرهایی‌اند که از ارائه‌ی پرسش‌های یک دوران به نص اسلامی و گفت‌وگوی خلاق با نصوص حاصل شده‌اند: چندگانگی تفسیر، البته نشانه‌ای از نیرومندی است، زیرا نظم‌های متوالی تولید می‌کنند و بی‌آن‌که جهان را از خصلت متغیر، برآشوبند و معمایی آن محروم کنند و به لختی و سکون مرگ‌آور (که ناشی از سلطه دائمی تفسیر واحد است) سوق دهند، همواره نظم‌های نوگرایانه و مبتنی بر الزامات زندگی جدید می‌آفرینند.

به‌نظر می‌رسد که: اولاً، ظرف تفسیر «جهان نص» چندان محدود و مضیق نیست؛ ثانیاً هر تفسیری ممکن است، به تناسب، نشانه‌ای از رشد یا افت یک جامعه، ملت و امت باشد. به‌عنوان مثال، تفسیرهای سنتی در حوزه‌ی سیاست ارزش‌گذاری‌های مبتنی بر چشم‌اندازهای تاریخی و معین بودند که به اعتبار آن‌ها می‌توانستیم در برهه‌ای از زندگی، جان به در بریم و بقاء یابیم. بنابراین تفسیر سنتی از سیاست در دوره‌ی میانه‌ی اسلام خود نشانه رشد و بالندگی بود، اما متوقف‌ماندن بر همان تفسیرها و اندیشه‌ها در شرایطی که ساخت قدرت در جهان اسلام دگرگون گشته و افق‌های تازه‌ای گشوده شده است، نشانی از افت، سکون و انحطاط است. درست به همین دلیل است که از لزوم تفکیک دانش‌ها و تولیدات فکر دینی به تفسیرهای سنتی و جدید سخن گفته می‌شود. زیرا به همراه دگرگونی

در ساخت قدرت و الگوی زندگی سیاسی، شناخت دینی نیز، اشکال تازه‌ای می‌یابند ــ هرچند که هنوز به‌عنوان نیاز عمومی جامعه ما محسوب نمی‌شوند.

به‌طور خلاصه هدف تفسیرها در هر زمان این است که «مکانیک قدرت» را تعریف و تحدید و کنترل نمایند و به همین منظور ماشین نظری عظیمی را باید تولید کنند که از یک‌سو تشخیص درستی از روابط قدرت ارائه کنند، و از سوی دیگر مجموعه‌ی کاملی از روش‌ها و دانش، توصیف‌ها، دستورالعمل‌ها و داده‌ها، و به‌طور کلی فناوری تنظیم و اداره‌ی زندگی دینی جدید را به همراه آورند. در این‌جا به مهم‌ترین این ویژگی‌ها در تفسیرهای سنتی مسلمانان، به‌ویژه در حوزه دانش سیاسی، اشاره می‌کنیم.

تفسیر و انضباط

همان‌طور که گفتیم، نص دینی، به‌ویژه قرآن، مفهوم محوری در فرهنگ و دانش مسلمانان است. اما جریان نص در فرهنگ، به‌واسطه «دستگاه تفسیر»ی خاصی انجام می‌گیرد که بسیاری از پیش‌فرض‌ها و پرسش‌های چنین دستگاه نظری بر پایه‌ی الزامات روابط قدرت در هر دوران شکل می‌گیرد و صورت‌بندی می‌شود. درست به همین دلیل است که به اعتبار دگرگونی در روابط قدرت در جهان اسلام، تفسیرها و دانش اسلامی را نیز به دو قسم سنتی و نوگرا تقسیم می‌کنند.

قدرت سنتی ــ که در نظم سلطانی نهادینه شده بود ــ برای اعمال شدن نیازمند ابزار مراقبتی همیشگی، فراگیر و همه جا حاضر بود. این مراقبت می‌بایست همچون نگاهی بی‌چهره باشد که کل پیکر اجتماعی را به میدانی برای مشاهده بدل می‌کند. استمرار این نظارت بی‌وقفه مستلزم شبکه‌ی پیچیده‌ای از تفسیر و دانش است که به قدرت سیاسی امکان می‌دهد کارکردهای انضباطی لازم را کشف نموده و در جامعه و میان افراد اجرا نماید. بدین‌سان، انضباط نوعی از فناوری است که در درون مجموعه‌ای کامل از یک دستگاه تفسیر شکل می‌گیرد و اعمال آن‌ها، نه به وسیله شمشیر، بلکه بر عهده‌ی نهادهایی «تخصصی ـ تفسیری» نظیر مدارس علمی و محاکم قضایی گذاشته می‌شود که در مجموع «اصحاب

قلم» نامیده می‌شوند. ابن طقطقی (۷۰۹_۶۶۰ هـ) ضمن تحلیل روند جایگزینی قلم و دانش به جای شمشیر در خلافت عباسی به شعری از ابوالفتح کشاجم (مرگ ۳۵۰ هـ) اشاره می‌کند و می‌نویسد:

هنیئاً لاصحاب السیوف بطاله   تقضی بها اوقاتهم فی التنعم
یروح و یغدو عاقداً فی نجاده   حساماً سلیم الحد لم یتثلم
ولکن ذوو الاقلام فی کل ساعه   سیوفهم لیست تجف من الدم

بیکاری و بطالت اصحاب شمشیر را گوارا باد که همواره اوقات خویش را با آن به خوش‌گذرانی سپری می‌کنند. روز و شب فرا می‌رسد و آنان همواره شمشیر را سالم و بدون آن‌که رخنه‌ای بر لبه‌ی آن برسد در حمایل دارند. ولیکن اصحاب قلم، شبانه‌روز، شمشیرشان هیچ‌گاه از خون نمی‌خشکد.[۲]

اشارات ابن‌طقطقی نشان می‌دهد که در دوره‌ی عباسی شیوه‌ی انضباطی قدرت چگونه در میان دستگاه‌های قلم، دانش و تفسیر، نفوذ کرده و ضمن آن‌که به میانجی آن‌ها عمل می‌کند، همچنین دستگاه‌های تفسیری را امتداد و بسط داده و این امکان را به وجود آورده است که اراده‌ی قدرت تا ظریف‌ترین و دورترین عنصرها هدایت شود. به هر حال، خواست انضباطی دانش‌ها و تفاسیر، حفظ و توزیع بی‌نهایت خرد مناسبات قدرت در اذهان و بدن‌های تک‌تک افراد را تضمین می‌کند؛ افزایش اطاعت.

به‌طور کلی می‌توان گفت که دستگاه‌های انضباط/دانش برای تضمین نظم در میان جمعیت‌های انسانی هستند که قبلاً بر اثر جنگ، انقلاب اجتماعی و... انتشار فیزیکی قدرت در آن جوامع صورت گرفته و فرایندهای تاریخی گسترش قدرت در ساختارهای معینی انجام یافته است. در چنین شرایطی، وظیفه دستگاه‌های تفسیری (دانش‌ها و دانشمندان) در دوره میانه اسلام آن بوده است که ضمن در نظر گرفتن سه معیار کلی یک شیوه‌ی اجرای قدرت را نسبت به جمعیت‌های مسلمان تبیین کنند این سه معیار عبارت‌اند از؛ نخست، کم هزینه کردن حفظ و اعمال قدرت تا حد امکان؛ دوم، به حداکثر رساندن آثار این قدرت اجتماعی و گسترش آن‌ها تا دورترین حد ممکن بدون شکست و بدون خلاء؛ و سوم، پیوند

دادن رشد قدرت با توسعه دستگاه‌هایی که این قدرت در درون آن‌ها اعمال می‌شود. اعم از دستگاه‌های آموزشی، تربیتی، نظامی و غیره.[۳]

هدف دستگاه‌های تعلیم و تعلم آن بود که الزام‌های قدرت و انقیاد را به‌گونه‌ای تعریف کرده و در مسیری هدایت کند که هر کسی رفیق نگهبان خویش باشد و این الزام‌ها را به‌طور خودانگیخته بر خود اعمال کند؛ هرکس مناسبات قدرت را چنان بر خویشتن حک می‌کند که خود به‌طور همزمان به اساس و عامل انقیاد خویش بدل می‌شود. از همین رو به موازات رشد دانش‌ها و حاکمیت تفسیرها، قدرت بیرونی (قدرت مسلح) نیز از سنگینی جسمی (فیزیکی) خود می‌کاهد. زیرا اصولاً با غیرجسمانی شدن قدرت، نه تنها نیازی به آرایش شمشیرها نیست، بلکه قدرت هرچه بیشتر ذهنی و اثرهایش پایدارتر، عمیق‌تر، جاودانه و دائمی‌تر می‌شود.[۴] در ادامه به برخی کارکردهای انضباطی دانش و تفسیر در سنت اسلامی اشاره می‌کنیم.

۱. هنر توزیع

دستگاه دانش (تفسیر) در جهت طرح انضباط، نخست به توزیع مکان و وظایف انسان‌ها می‌پردازد و برای این منظور چند نکته و شیوه را به کار می‌بندد.

الف) انضباط مستلزم حصاربندی ذهنی و اجتماعی است، یعنی اختصاص دادن یک مکان و وظیفه به افراد که متفاوت از دیگر مکان‌ها و وظایف افراد است. دانش دوره میانه اسلام چنین اقدامی را با تکیه بر تفکیک جنسی، جغرافیایی، آموزشی و نژادی مؤمنان انجام می‌دهد. به‌عنوان مثال دانش در این دوره توصیه و اصرار می‌کند که حاکمیت و خلافت حتی‌المقدور باید محدود به مردی تعلیم دیده (مجتهد) و «قرشی» باشد که توسط «اهل حل وعقد» در «دارالخلافه» به حکومت رسیده باشد. در اجرای این حکم کلی مدارس علمیه و مبلغین مذهبی باید به گونه‌ای شفاف، مکان و موقعیت دیگر مؤمنان را در نسبت با فرمانروایان توزیع و توضیح دهند.

ب) اصل «حصار» مستلزم «شبکه‌بندی» و «مفصل‌بندی» است.[۵] شبکه‌بندی موجب می‌شود که از یک‌سو هر فرد جای خاص خود را بیابد و از سوی دیگر در هر مکانی فقط یک فرد جای گیرد. بدین‌سان، دستگاه تفسیری دوره‌ی میانه اسلام

آرایش‌های جمعی و قومیت‌ها را تجزیه کرده، با تأسیس مفهوم «تکلیف فردی مؤمنان»، تکالیف انضباطی را به شمار فردفرد انسان‌ها تقسیم می‌کند. غایت این توزیع مکانی، فردی کردن تکالیف سیاسی، اندیشه‌ها، انحرافات، زندگی‌ها و مرگ و نظارت‌پذیر کردن همه‌ی آن‌ها بود. البته مکان‌ها و تکالیف افراد قابل تعویض و جایگزینی با یکدیگرند و ممکن است حاکم امروز، فرمانبردار، محکوم یا حتی مجرم فردا باشد. اما همه‌ی این زایش و زوال‌های متناوب قدرت در درون یک مفصل‌بندی خاصی انجام می‌گیرند. زیرا هریک از افراد و عناصر با توجه به جایگاهش در یک ردیف سازمانی و با فاصله‌اش از دیگر عنصرها تعریف و تبیین می‌شود. بدین‌ترتیب، «هویت ربطیِ» تک‌تک مؤمنان ساخته می‌شد و هر فردی در ارتباط با مجموعه‌ی افراد، اعمال و تکالیف آنان قابل تشخیص و تمیز بود.

تحلیل فوق نشان می‌دهد که حصارسازی و طبقه‌بندی عملیاتی همزمان بودند که در آن‌ها دو عنصر توزیع و جداسازی [تجزیه]، کنترل و فهم‌پذیری همبسته‌ی یکدیگرند. در سده‌های میانه اسلام جدول‌بندی انسان‌ها هم تکنیک قدرت بود و هم روش دانش. هدف از این جدول‌بندی‌های متقارن (نظیر برده و آزاد، زن و مرد، عرب و عجم، قرشی و غیرقرشی، عالم و عامی) در زندگی سیاسی سازمان دادن به کثرت افراد، قومیت‌ها و ملیت‌ها، و برخوردار شدن از ابزاری برای مشاهده این کثرت و برای تسلط بر آن بود؛ هدف اساسیْ تحمیل یک «نظم» بر این کثرت بی‌کرانه و انبوه (و طبعاً غیرقابل کنترل) بود که از طریق خلق یک «دستگاه انضباط/تفسیر» انجام می‌گرفت.

۲. هنجارسازی و تربیت

چنان‌که گفتیم، انضباط آحاد افراد را «می‌سازد». بنابراین، دستگاه «انضباط/تفسیر» دستگاهی است که کارکرد اصلی آن نه سرکوب کردن بلکه «تربیت کردن» است. تربیت به منظور رام کردن، بهنجار نمودن و آماده کردن افراد بشر برای زندگی به گونه‌ای هماهنگ و مناسب.[۶] موفقیت قدرت انضباطی نیازمند استفاده از ابزارهایی است که بتواند نگاه مستمر و مجازات هنجارساز را

تضمین نموده و از ترکیب آن دو، الگویی از آموزش و امتحان را بیافرینند؛ یعنی نگاه‌هایی می‌بایست ببینند و ارزیابی کنند، بی‌آن‌که خود به راحتی دیده شوند. بدین‌ترتیب خواست و هنر انضباط از رهگذر سازوکارهایی برای به انقیاد درآوردن انسان، بی‌سروصدا دانشی نوین درباره‌ی انسان فراهم آورد که بنیان کل دستگاه تفسیری دوره‌ی میانه قرار گرفت.

ظهور یک چنین دستگاه تفسیری کامل به انسان مسلمان دوره‌ی میانه اجازه داد که بتواند با یک نگاه همه چیز را ــ خود و هستی پیرامون خود را ــ به‌طور به هم پیوسته ببیند. این دستگاه نقطه‌ای مرکزی است که هم منبع نور روشن‌کننده‌ی همه چیزهاست و هم مکان همگرایی هر آن‌چه باید دانسته شود: چشمی کامل و سراسربین که هیچ چیز از نظرش نمی‌گریزد و مرکزی که همه‌ی نگاه‌ها متوجه احکام آن است؛ همه‌ی دستورهای زندگی باید از آن‌جا صادر شود، همه فعالیت‌ها در آن‌جا ثبت شود، و همه‌ی خطاها در آن‌جا دریافت و قضاوت شود؛ و این کار بی‌هیچ واسطه‌ای در چارچوب هندسه‌ای دقیق انجام می‌گیرد که دستگاه تفسیر آفریده است. اکنون دو کارویژه اصلی دستگاه تفسیر شکل گرفته‌اند؛ الف) تولید دانش یا انباشت متراکم لایه‌های تعبیر ب) امتحان یا نظارت بر فرایند تولید و بازتولید فکر.

الف) تولید دانش

در فرهنگی که نص دینی در مرکز دایره‌ی زندگی قرار دارد، اراده‌ی دانش و تولد مدرسه نیز، لاجرم از تلاقی نص و تاریخ زاده می‌شود. از این حیث دستگاه‌های تفسیر و به‌طور کلی علوم اسلامی معطوف به نشانه‌هایی از نصوص دینی است که از طریق آن‌ها انسان مسلمان زندگی می‌کند و به وجود خود و اشیاء (در تاریخ) نظم می‌بخشد. نصوص دینی البته فاقد معنی نیستند: بلکه مجموعه وَحْیاتی هستند که مطابق جهان‌شناسی اسلامی محفوف به معنای مرکزی و حقیقت آشکار نمی‌کند. اما این نصوص به آسانی هم زبان نمی‌گشانید و معنای خود را آشکار نمی‌کنند. درست به همین دلیل است که نیازمند کلید و دستگاهی هستیم تا به‌واسطه‌ی آن «نص» را به سخن درآوریم. تفسیر یا تأویل چنین دستگاه و ابزاری است. اما تفسیر هرگز تمام معنای مکنون در نصوص دینی را توضیح نمی‌دهد،

بلکه با نفوذ دادن معنایی خاص به درون نص که از طریق عرضه «پرسش»هایی ویژه به نص صورت می‌گیرد، فقط قادر است بخش‌هایی از نص را به تناسب همان پرسش‌ها به سخن درآورد و معنایش را باز نماید.

بدین‌سان دستگاه تفسیر، چند کار مهم انجام می‌دهد؛ نخست آن‌که «پرسش»هایی را برای عرضه به نصوص مطرح می‌کند که در اصل از «نیازهای تاریخی» انسان مسلمان در یک دوران ناشی می‌شود. اگرچه هریک از آن «نیازها» به عنوان یک «فعل» از اراده انضباط برخاسته‌اند، اما مقدمات، مبانی و جلوه‌های مشخصی دارند که با توجه به نوعی از در ـ جهان ـ بودگی انسان مسلمان در هر زمان شکل می‌گیرند.

دومین کارکرد دستگاه تفسیر (دوره‌ی میانه اسلام) حذف ابعاد تاریخی و تعمیم فرازمانی این «پرسش»ها، از طریق پنهان‌سازی انگیزه‌های تشکیل دهنده‌ی آن «نیاز»هاست. به‌عبارت دیگر، نیازها و پرسش‌های یک دوران هرگز در خلاء شکل نمی‌گیرند، بلکه آبستن انبوه معانی هستند. بار معنایی متراکمی دارند که از ناخودآگاه زندگی و روابط قدرت برخاسته‌اند و همین معنای نهفته در «نیاز و پرسش» است که در چالش با نصوص دینی به درون نص نفوذ می‌کند و بخش‌هایی از نص را که هم‌زبان و متناسب با پرسش است به سخن درمی‌آورد. اما تفسیر دوره میانه نه تنها به تحلیل معنای نهفته در نیاز و پرسش [یک دوران] نمی‌پردازد و هیچ تلاشی در شناخت انگیزهای آن (نیاز و پرسش) از طریق بازسازی جهان آن و رسوخ به آن انجام نمی‌دهد، بلکه به کلی از چنین دقت و تحلیل اساسی غفلت می‌کند. بنابراین، هر نیاز و پرسش را خالی از معنای تاریخی و مطلق می‌پندارد. درحالی‌که تمام اهمیت و اعتبار معنای نصوص دینی در کیفیت معنای پرسش‌هایی نهفته است که در هر زمان به نص دینی عرضه می‌شود. یعنی نصوص دینی به اعتبار معنایی که پرسش یا پرسش‌ها حمل می‌کنند سخن می‌گوید و معنی می‌دهد.

سومین کارویژه مهم تفسیر طراحی یک برنامه‌ی پژوهشی و مسیرهایی معین برای ورود به نص و گشت و بازگشت در جهان نص است، تا بتواند با ارائه‌ی پرسش‌های خود به نصوص دینی و تأیید گرفتن از نصوص، به زندگی انسان مسلمان، دنیا و

اشیای پیرامون او نظم و انضباط دهد. اگر این فرض پذیرفته شود که «تفسیر» با معنا و ماهیت پرسش‌ها و نیازهای یک دوران تلازم دارد و براساس آن‌ها طراحی می‌شود، ناگزیر باید پذیرفت که هر تفسیری در درون مجموعه‌ای از امکانات و محدودیت‌ها قرار دارد. هر نظام تفسیری به تناسب پرسشی که با خود حمل می‌کند، مواضع راهبردی و گذرگاه‌های خاصی برای ورود به جهان نص دارد و قادر است نشانه‌های خاصی را (اعم از آیات، احادیث و روایات و...) جست‌وجو، رویت‌پذیر و رده‌بندی نماید. بنابراین یکی از کارویژه‌های اساسی هر دستگاه تفسیر، شالوده‌شکنی نصوص دینی، حذف یکپارچگی و کلیت نص، و پنهان‌سازی و برجسته‌نمایی بخش‌هایی از نصوص براساس الزامات دستگاه تفسیر است.

به‌عنوان مثال، دستگاه تفسیر (دانش سیاسی) دوره میانه «اصل رهبری سیاسی» را مفروض می‌گیرد و این پرسش را طرح می‌کند که اگر فرمانروایی یک نفر بر دیگران ناگزیر است، چه کسی باید فرمان براند و از چه کسی باید «اطاعت» کرد؟ چنین پرسشی که در بطن خود معنایی از نظم سلطانی را به همراه دارد، زمانی که به نصوص دینی عرضه می‌شود، هرگز نمی‌تواند با آیات و نشانه‌هایی از قرآن که ناظر به شورا، امر به معروف و نهی از منکر و دیگر نشانه‌های معطوف به مسئولیت مدنی مؤمنان است همنشین شود. بلکه پاسخ خود را در آیه‌ی «اطاعت» می‌بیند، و مسیرها و سازوکارهایی برای کشف مصادیق «اولی‌الامر» به منظور اطاعت اختیاری از او فراهم می‌کند.

در روش‌شناسی امام محمد شافعی اطاعت از حاکم سیاسی مسلمانان (اولی‌الامر) واجب است. زیرا در آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی نساء آمده است. «یا ایها الذین آمنوا، اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی‌الامر منکم، فان تنازعتم؛ فی شیء فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الاخر ذلک خیر و احسن تأویلا». به‌نظر شافعی، هرچند کیفیت این حاکم (اولی‌الامر) و سازوکار و شرایط استقرار و عمل او، در آیه نیامده است، لیکن خود آیه اشاره می‌کند؛ «هرگاه در چیزی منازعه کردید به خدا و پیامبر ارجاع دهید.»

مطابق استدلال فوق، شرایط حاکم و شیوه‌ی استقرار او در مقام حکومت

ازجمله موارد غیر مصرح قرآن بوده و بنابراین مورد اختلاف و منازعه است که برای آشکار ساختن احکام آن باید به خدا (قرآن) و پیامبر (سنت) مراجعه کرد. با این‌حال هرگز به این نکته مهم و اساسی توجه نشده است که چرا شافعی به‌عنوان مهم‌ترین متفکر سنی، برای حل این اختلاف و تبیین شرایط و شیوه‌ی استقرار حاکم اسلامی به نشانه‌ها و آیاتی چون آیه‌ی ۳۸ سوره‌ی شورا، آیه‌ی ۱۵۹ سوره‌ی آل‌عمران (که زندگی شورایی را توصیه می‌کنند) هیچ‌گاه توجه نمی‌کند؛ و یا به آیات ۹ و ۱۰ سوره حجرات که ناظر به اقدامات اصلاحی دسته‌جمعی در جامعه اسلامی است، نظر نمی‌کند. و همچنین به آیه‌هایی که مجاهدت‌ها، تقوا و پرهیزکاری مؤمنان را ملاک تشخص و برتری آنان معرفی کرده است، هرگز احتجاج نمی‌کند.[۷] بلکه برعکس، شافعی در تبیین شرایط حاکم، بلافاصله به سنت پیامبر(ص) مراجعه می‌کند و از بین همه‌ی احادیث و سنن به حدیث «انما الائمه من قریش» احتجاج می‌کند و حکومت را در انحصار قریش قرار می‌دهد.[۸]شافعی همچنین برای تفسیر حدیث فوق، و توضیح چگونگی استقرار قریش در خلافت، بی‌آن‌که به نشانه‌های دیگری از سنت پیامبر(ص) توجه نماید، مستقیماً به احادیث مربوط به اهمیت صحابه می‌پردازد و آن‌گاه عمل صحابه را تنها مفسر نهایی قرآن و سنت تلقی می‌کند.[۹]

بدین‌سان، هرچند شافعی در استحصال دانش [و بنابراین دانش سیاسی] از ضرورت «اتباع» یعنی تبعیت از قرآن و سنت سخن می‌گوید،[۱۰]اما هرگز از علل و انگیزه‌های ترجیح نشانه‌ای بر دیگر نشانه‌ها در مجموعه آیات قرآن و سنت پیامبر (ص) در منظومه‌ی استنباطی خود چیزی به خواننده آثارش نمی‌گوید. به هرحال، شافعی مجبور است در توضیح و تبیین نظریه‌ی خود درباره‌ی ضرورت قرشی بودن حاکم و شیوه استقرار او، نوعی «خط داستان[۱]» طراحی نماید که نقطه‌ی عزیمت، منزلگاه‌های میانی و پایانی خاصی دارد، و به ناچار نشانه‌های مورد استناد او از مجموعه نصوص (اعم از قرآن، سنت و اجماع) باید در مواضع خاصی از همان

1. Line – story

خط داستان آرایش و ترتب یابند. بدین‌سان هرچند جست‌وجوی این نکته مهم است که چرا شافعی به نشانه‌هایی چون آیه اطاعت و حدیث «الائمه من قریش» استناد کرده است، اما مهم‌تر و اساسی‌تر از آن، طرح این پرسش است که چرا شافعی و به تبع او کل اندیشه سیاسی سنتی اهل سنت، آن «خط داستانی» را برگزیده است که خود توضیح می‌دهد و نه گونه‌ای دیگر از داستان‌سرایی تئوریک را؟ بنابراین، اگر بپذیریم که نشانه‌های مورد استناد شافعی از نصوص دینی به‌گونه‌ای هستند که بالذات استعداد آن را دارند که در قالب «انواع داستان‌سرایی» دیگری، غیر از «خط داستانی» انتخاب شده در نظریه سیاسی اهل سنت، تنظیم و تبیین شوند، در این صورت، گزینش خط داستانی ویژه از جانب شافعی باید علت و انگیزه‌ای خارج از نشانه‌های ـــ آیات و سنن ـــ مورد استناد او در نصوص اسلامی داشته باشد. جست‌وجوی همین مسئله است که ما را به ناخودآگاه روابط قدرت در شکل‌گیری خطوط داستانی/داستان‌سرایی‌های متفاوت برای تفسیر نشانه‌ها و نصوص اسلامی در هر دوران هدایت می‌کند و نشان می‌دهد که تفسیرها و داستان‌های نظری، حداقل در حوزه دانش سیاسی، بیش از آن‌که از نشانه‌ها و نصوص دینی برآیند، برساخته و برخاسته از «پرسش»هایی هستند که از شرایط زندگی مؤمنان در یک دوران زاده شده‌اند و کوشش می‌کنند از نشانه‌های «متناسب» در نصوص اسلامی «تأیید[1]» بگیرند.

گواه آوردن و تأیید گرفتن از نصوص دینی در قالب انواع خط داستانی و داستان‌سرایی‌های نظری فقط مختص امام محمد شافعی نیست. ابوحامد غزالی که داستان نظری حکومت در اسلام را متفاوت از شافعی می‌سراید، به نشانه‌های دیگری از نصوص دینی استناد می‌کند. غزالی در تثبیت نظریه‌ی شاهی (سلطنت اسلامیه) از آیه‌ی ۲۶ سوره‌ی آل‌عمران «تأیید» می‌گیرد و می‌نویسد:

سلطان سایه هیبت خدای است بر روی زمین... هر که را که خدای تعالی دین داده است، باید که مر پادشاهان را دوست دارد و مطیع باشد. و بداند که این

1. Confirmation

> پادشاهی خدای دهد، و آن را دهد که او خواهد. قوله تعالی: «قل اللهم مالک الملک، تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشاء بیدک الخیر انک علی کل شیء قدیر (آل‌عمران/۲۶). گفت: خدای تعالی پادشاه همه پادشاهان است و پادشاهی آن را دهد که خواهد. یکی را عزیز کند به فضل و یکی را ذلیل کند به عدل.[۱۱]

در زمینه‌ی نظریه شاهی، میرزای قمی، اندیشمند بزرگ شیعه نیز به نشانه‌ها و آیات دیگری از نصوص دینی استناد کرده و «تأیید» گرفته است. او به‌خصوص به آیات ۵۳ سوره‌ی نساء و ۷۵ سوره‌ی نحل احتجاج می‌کند و می‌نویسد:

> آفریدگار عالم... یکی را تاج سروری بر سر نهاده و در روی زمین شبیه به جانشین از برای خود قرار داده او را مالک رقابت بندگان کرده و بر تخت آتیناه ملکاً عظمیاً (نساء/۵۳) نشانده و دیگری را ریسمان مذلت و خواری در گردن نهاده و بنده‌ی سایر بندگان کرده و در شأن او (عبداً مملوکاً لایقدر علی شیء) (نحل/ ۷۵) خوانده.[۱۲]

بدین‌سان، مسئله‌ی «تأیید» و سازوکار شکل‌گیری آن در قالب یک داستان نظری که مختصات هندسی و خط سیر مشخصی دارد، یکی از مهم‌ترین مسائل دستگاه‌های تفسیری در علوم اسلامی است که موجب زایش مدرسه‌ها و مکاتب و نیز سازوکار امتحان و تعلیم در جهان اسلام شده است. این علوم و مدرسه‌ها بی‌آن‌که بتوانند حقیقت ناب و به عبارتی تمام حقیقت نصوص را عرضه کنند، صرفاً قادر بوده‌اند نقش قاطع و تعیین‌کننده‌ای در تعیین و تعبیه‌ی رده‌بندی مؤمنان و کنترل انسان‌ها ایفا کنند. این قدرت انضباطی از طریق مدرسه‌های علمی و تقویت و گسترش روش‌های علوم اسلامی جریان پیدا کرده است.

ب) مدرسه؛ آزمون و نظارت

تولد «مدرسه» در تمدن اسلامی با مناسبات قدرت همراه بوده، و با حمایت و اراده دولت و امیران تأسیس شده است. مدرسه از جمله پدیده‌های سده‌ی چهارم هجری است که به صورت مؤسساتی عظیم برای تولید و نشر دانش و به وسیله دولت‌های

اسلامی تأسیس گردیده است.[۱۳] مهم‌ترین این مدارس جامع‌الازهر و مدارس نظامیه بودند که زیرنظر دو قدرت عباسی ـ سلجوقی، و خلافت فاطمی تأسیس شدند. البته در کنار این مدارس، و قبل و بعد از آن‌ها، حوزه‌های علمی دیگری نیز خارج از سازمان دولت و در ابعاد کوچک‌تر و با هدف، حفظ هویت و جبران شرایط ناشی از زندگی در قالب یک اقلیت مذهبی تأسیس شدند. حوزه‌ی شیعی نجف یکی از این مدارس است که در مقاطع خاصی از تاریخ مورد توجه برخی حاکمان شیعه مذهب قرار گرفت و گسترش یافت (دوران آل‌بویه، صفویه و قاجار).

به هر حال مدرسه‌های دینی در جهان اسلام به نوعی دستگاه نظارت و کنترل بی‌وقفه بودند که به‌مثابه‌ی ابزار حفظ هویت و گسترش محاصره‌ی سیاسی رقیب عمل می‌کردند. و بدین‌سان جایگزین نمایش سنتی و پرهزینه قدرت در قالب صف‌آرایی‌ها و زیاده‌طلبی‌های مسلحانه شده بودند. نویسنده‌ی تاریخ «دانشگاه الازهر» می‌نویسد:

> به‌نظر می‌رسد تعلیمات عالیه به دو دلیل در الازهر دایر شده باشد؛ یکی به این منظور که مراجع حقوقی بیاموزند چگونه نظام فقهی فاطمی را جایگزین اصول فقهی سنیان کنند. و دیگر این‌که دعات و مبلغانی تربیت کنند تا پیروان تازه‌ای برای مذهب فاطمی گردآورند. این تعلیمات ویژه ضروری بود، زیرا نظام فاطمیان با نظام سنیان... اختلاف فاحش داشت.[۱۴]

همین نویسنده توضیح می‌دهد، هنگامی که فاطمیان دره‌ی نیل را فتح کردند، اکثر مردم آن سرزمین سنی مذهب بودند و چون خلفای تازه جرئت نمی‌کردند سنی‌ها را برنجانند و با آنان به خشونت رفتار کنند، کوشیدند از طریق دعوت به عقاید و نظام تبلیغی خود بر آن‌ها پیروز شوند. به این منظور، وقتی خلیفه معز مصر را فتح کرد، درصدد برآمد فقیهانی را تربیت کند تا بتوانند مردم را به جایگزین کردن اصول و فقه مذهب شیعه اسماعیلی به جای عقاید سنی ترغیب کنند. از این‌رو، معز تعدادی از فقهای شیعی را از آفریقای شمالی به قاهره ــ پایتخت جدید ــ فرستاد تا نظام حقوقی فاطمیان را بنیان نهند.[۱۵] هرچند الازهر به بسیاری از علوم علاقه

نشان داد، اما در بین شاخه‌های مختلف علوم فقه و فلسفه از اهمیت زیادی برخوردار بودند. فقه برای اجرای تعلیمات شیعی/ اسماعیلی یک نیاز فوری بود و فلسفه نیز بدان جهت اهمیت داشت که مبلغان اسماعیلی را در استفاده از مفاهیم فلسفه و حکمت یونانی برای اثبات حق الهی (ولایت) خلیفه‌ی فاطمی یاری می‌داد.[۱۶]

در سال ۴۵۹ هـ. ق. خواجه نظام‌الملک، وزیر قدرتمند سلجوقی، سلسله مدارس نظامیه را تأسیس کرد. هدف از برپایی این مدارس جدید تولید فکر و دفاع از عقاید فقهی و کلامی اهل سنت در مبارزه با مفاهیم انقلابی تشیع اسماعیلی و الازهر بود. خواجه به ابعاد سیاسی ـ اجتماعی این موضوع و اهمیت مدرسه برای قدرت سیاسی پی‌برده بود و به همین جهت با ابتکار خود به تأسیس مدارس زنجیره‌ای با سازمان و تشکیلات جدید و بی‌سابقه در مشهورترین شهرهای خلافت عباسی اقدام کرد و تصمیم گرفت در هر شهری از شهرهای عراق و خراسان چنین مدرسه‌ای تأسیس نماید.

> خواجه نظام‌الملک نخستین کسی بود که تأسیس مدارس را جزو برنامه‌ها و وظایف دولت قرار داد و این روش او مورد تقلید و پیروی همه‌ی دولت‌های اسلامی قرار گرفت که در دوره‌های پس از وی در قلمرو اسلام به قدرت رسیدند.[۱۷]

صفویان از جمله این دولت‌ها بودند که به اقتفای فاطمیان و خواجه نظام‌الملک، تأسیس مدارس و رونق حوزه‌های علمی را از وظایف اساسی دولت قرار دادند.

تشویق سلاطین صفوی به رونق فلسفه و فقه شیعه دوازده امامی، رونق دانش شیعه و مشروعیت متقابل دولت را تقویت کرد. و در واقع، نوعی رابطه بین قدرت مذهبی (دانش شیعه) و قدرت سلطانی پدید آورد که یکی از نتایج آن اداره برخی تشکیلات دولتی مانند امور قضایی، اوقاف، آموزش و پرورش و... توسط عالمان شیعه بود که از سنن قدیمی و بر جای مانده از عهد خواجه‌نظام‌الملک نشأت می‌گرفت.[۱۸]

به هر حال، اشارات فوق نقش دولت‌ها در زایش «مدرسه» و تولیدات فکر دینی را نشان می‌دهد. مدرسه جایی است که در آن پیوند مناسبات قدرت/دانش، یا

دستگاه‌های انضباط/تفسیر جلوه‌ای کامل و آشکار می‌یابد. در نظام مدرسه، ابزارهایی چون گزینش داوطلبان، اجبار برخی دروس و تحریم و حذف برخی دیگر، تشویق‌ها و تکفیرها، نظام امتحانات و غیره سازوکارهایی برای رام‌سازی و هنجارآموزی هستند که مراقبت دائمی در زمینه‌ی گرایش سنجی، طبقه‌بندی و تنبیه را امکان‌پذیر می‌کنند. بدین‌ترتیب تأسیس مدارس توسط دولت‌های اسلامی ابتکاری بود که شیوه اعمال قدرت را وارونه کرده و آن را از حالت عریان و رؤیت‌پذیر به پنهان‌سازی ابزارهای سلطه تغییر داده است. مدرسه و امتحان با مجموعه‌ای از آئین‌ها، روش‌ها پرسش‌ها و پاسخ‌هایش، موفق می‌شود تا مناسبات قدرت را در درون یک دستگاه نظری و سازوکار واحد به کار اندازد؛ مناسباتی که بر کشیدن و ساختن یک تفسیر و دانش دینی در هر سازمان قدرت را امکان‌پذیر می‌کند. تأسیس «مدرسه» در تاریخ اسلام و به وسیله‌ی دولت‌ها نشان می‌دهد که محاصره‌ی سیاسی فقط در سطح خودآگاه، تصورات، و در آن‌چه فکر می‌کنیم که می‌دانیم انجام نمی‌گیرد، بلکه این محاصره و انقیادآفرینی در سطح آن‌چه پرسش‌ها و تفسیرهای ما از نصوص دینی را امکان‌پذیر می‌سازد، نیز انجام می‌گیرد. یعنی در سطحی که منجر به شکل‌گیری خط داستان و به‌طور کلی داستان‌گونه‌ای از تفسیر می‌شود و برای حفاظت خود از نشانه‌هایی در نصوص دینی «تأیید» می‌طلبد؛ در پس هر «اراده‌ی مدرسه» در دنیای اسلام، حوزه کاملی از تفسیر (دانش) و گونه‌ی کاملی از قدرت حضور دارند و کنار هم نشسته‌اند.

خواجه‌نظام‌الملک آشکارا آئینی از قدرت را زیربنای آموزش و آزمون «نظامیه‌ها» قرار می‌دهد و علومی را به‌عنوان «علم عمل» برای تعلیم ضروری می‌کند که هم‌سنخ نیازها و خواست قدرت‌اند. نورالله کسائی در توضیح سیاست آموزشی و تبلیغاتی خواجه می‌نویسد:

> خواجه به خاطر تعصب شدید مذهبی و اعتقاد خاصی که به خلفای سنی مذهب عباسی داشت، مصمم گردید دارالخلافه بغداد را به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین مراکز تبادل آراء و عقاید مذهبی و حاکم بر جمیع شئون اجتماعی مسلمانان در آورد. از این‌رو کوشید که با صرف مبالغ زیاد در بنای این مدرسه [نظامیه بغداد] و انتخاب

استادان دانشمند و بنام و تعیین راتبه و مستمری برای مدرسان و طلاب و دیگر برنامه‌های ابداعی، نظامیه بغداد را به صورت یکی از بزرگ‌ترین پایگاه‌های مذهبی و تبلیغاتی شرق اسلام در آورد تا بدین‌وسیله بتواند با تبلیغات شدید و مؤثر اسماعیلیه که با سرعتی شگفت‌آور از سوی جامع الازهر قاهره، مرکز خلفای فاطمی، خلافت عباسی و مذاهب اهل سنت را تهدید می‌نمود، به مبارزه برخیزد. از این جهت در اعمال همه امکانات مادی و نفوذ سیاسی خویش در راه اعتلای این مدرسه کوشش فراوان نمود و تا حدودی نیز در این راه توفیق حاصل کرد، زیرا نظامیه بغداد در اسرع وقت به صورت یکی از دارالعلم‌های بزرگ اسلامی درآمد و توجه طالبان علم را از اقصی نقاط عالم به خود جلب نمود.[۱۹]

غرض از تفصیل فوق، نه شرح جزئیات تاریخ نظامیه‌ها، بلکه تأکید بر این مطلب است که «دستگاه مدرسه» با «اهداف عملی» خواجه پیوند ناگسستنی دارد و به تناسب خواست قدرت سنی، منظومه‌ای از امکانات و ممنوعیت‌ها را ایجاد می‌کند. دستگاه نظامیه، در واقع، دستگاه گزینش یک نوع فکر دینی، گزینش یک نوع حقیقت از دریای بی‌کران نص، و بازتولید مکرر آن است. این مطلب به خوبی نشان می‌دهد که «مدرسه نظامیه» یا همین دستگاه گزینش حقیقت که انسان مسلمان (سنی) در درون آن قرار دارد و به‌طور دائم هم آن را تجدید کرده است چگونه شکل گرفته، ادامه یافته و جابه‌جا شده است؛ همچنین نشان می‌دهد که دستگاه نظامیه چونان گفتمان کارآمد، گفتمان توأم با مراسم و آداب، گفتمان سرشار از قدرت و خطرها، چگونه توانسته است به‌تدریج در قالب تقسیم‌بندی میان دو نوع تفسیر حقیقی و خطا تنظیم شود. بدین‌ترتیب، دستگاه مدرسه اولاً، جزء جدایی‌ناپذیر از شکل‌گیری ساخت‌های سیاسی در جهان اسلام شد و ثانیاً با تأیید گرفتن و استناد به بخشی از نصوص دینی به یک گفتمان سرشار از ادعای علمی (کلامی ـ فقهی) بدل شد که، در قالب تازه‌ای از ارادت به حقیقت، بر مجموعه‌ی اعمال و احکام تجویزی موسوم به دستگاه مشروعیت، یعنی بر دستگاه‌های سیاسی، اجرایی و جزایی فرمان راند.

سیاست‌ها و کوشش‌های نظام‌الملک و نظامیه‌ها واقعاً نتیجه داده بود؛ مدارس نظامیه که با توجه به عوامل خاص سیاسی و مذهبی تأسیس شده بودند از آغاز به کار خود در نیمه‌ی دوم سده‌ی پنجم (از سال ۴۵۹ هـ) برای بیش از سه قرن منشاء تحولات شگرف در زمینه‌های سیاسی، علمی و مذهبی در جهان اسلام، یا حداقل در شرق تمدن اسلامی، گردید. این مدارس عموماً برای پیروان مذهب شافعی وقف شده بودند[۲۰] و دانشمندان، قضات، شیخ‌الاسلام‌ها و سیاستمداران بی‌شماری را برای مذهب اشعری، و به منظور بسط قدرت سیاسی اهل سنت و جلوگیری از تبلیغات اسماعیلیه و شیعه اثنی عشری تربیت کرد. امام‌الحرمین و امام محمد غزالی از بزرگ‌ترین پرورش‌یافتگان و مدرسان نظامیه‌های بغداد و خراسان بودند که مذهب شافعی و کلام اشعری را شکل نهایی دادند و بدین‌سان، پابه‌پای ترکان سلحشور سلجوقی، مشروعیت خلافت و سلطنت سنی را تا به اقصی نقاط دنیای اسلام بسط داده و نیرو بخشیدند.

خواجه با تأسیس نظامیه‌ها نه تنها یک مذهب رسمی تأسیس نمود و دیگر مذاهب و اندیشه‌های اسلامی را به حاشیه راند بلکه به انحصار دانش و بهره‌گیری سیاسی از آن پرداخت. در واقع نظامیه‌ها هم دستگاه‌هایی برای گزینش حقیقت و تصفیه نصوص دینی بر مبنای الزامات دولتی سنی بودند. و هم افرادی را تربیت می‌کردند که بتوان پس از فراغت از تحصیل، از وجودشان در مشاغل حساس دولتی و اجتماعی و به نفع مقاصد دولت بهره‌برداری نمود.[۲۱] دانشمندانی که در خلال بیش از سه قرن در نظامیه‌ها «تربیت» شده بودند هر کدام در عصر خویش به مناصب عالی دولتی و اجتماعی از قبیل وزارت، قضاوت، فتوا، ریاست مذهبی، استاد مدارس علمیه، و خطابه و وعظ دست یافتند. در سایه همین افراد با نفوذ بود که نظامیه بغداد، تا مدت‌ها، از بسیاری مصائب و نابسامانی‌ها مصون ماند و به بازتولید اندیشه‌ها و افکار بنیان‌گذاران آن پرداخت.[۲۲] یکسان‌سازی تولیدات فکر دینی و فرهنگ سیاسی از جمله نتایج این چرخه‌ی توقف‌ناپذیر قدرت/دانش بود.

دستگاه نظامیه تولیدکننده‌ی گفتمانی از فکر دینی بود که وظیفه داشت **سازوکارهای به «حاشیه راندن» و «دور کردن» یک گفتمان رقیب، یعنی فکر شیعی**

و «جامع‌الازهر»، را کشف و استخدام کند. اما ظهور تام و تمام گفتمان نظامیه و تفسیرهای برآمده از آن، به معنای حذف یا غیاب کامل گفتمان‌های رقیب نبوده بلکه صرفاً به معنی «پنهان‌سازی» رقیبان به منظور شناخت خویش و تحقق فاصله‌گذاری با آن‌ها بود. بدین‌ترتیب، دستگاه نظامیه یک نسبت متضاد و خصمانه در عرصه تولیدات فکر دینی خلق کرد و با تولید یک «بیگانه» یا «غیر» به تأسیس مرزها و دفاع از هویت و حدود سیاسی خود پرداخت. تجربه ضدیت ـ منازعه بین گفتمان نظامیه و جامع‌الازهر ـ در شرایطی که هر دو اندیشه غالب و مغلوب در تحمیل اراده خود به رقیب کوشش می‌کنند، موجب تضعیف و فروپاشی هویت هر دو طرف منازعه شد و فضای لازم را برای شکل‌گیری و شکوفایی دانش شیعه دوازده امامی فراهم نمود. نظریه شیعه که به‌رغم وحدت زیر ساخت‌ها و مسائل، با نظام سیاسی خلافت رابطه معکوس داشت به تدریج و به موازات افزایش بحزان‌های درونی خلافت رشد و توسعه پیدا کرد، و با سقوط بغداد به وسیله‌ی مغول‌ها (۶۵۶هـ) که، در اثر آن عالمان شیعی اعتبار و منزلتی وافر یافتند،[۲۳] به‌طور قطع تثبیت شد.

بدین‌ترتیب، ساخت قدرت و دولت، نه تنها موجب شکل‌گیری دانش‌ها و تولیدات فکری موافق خواست دولت‌ها گردید (نظیر نظامیه‌ها و الازهر)، بلکه با توجه به ایجاد روابط غیریت‌سازانه و ضرورت «حضور» گفتمان یا گفتمان‌های رقیب ـ به درجات مختلف ـ در ساختار گفتمان‌های مسلط و موافق، دولت دینی دوره‌ی میانه «دانش مخالف» خود، یعنی دانش سیاسی شیعه، را نیز تمهید نمود. «اجتهاد شیعه»، همانند دو گفتمان الازهر و نظامیه، استعداد آن را داشت که مرزهای سیاسی تازه‌ای در جامعه‌ی اسلامی دوره میانه به وجود آورد. این استعداد که ذاتی «منطق نشانه و تفاوت» است آن‌گاه که با قدرت آل‌بویه، مغولان و سپس صفویه پیوند خورد، تمام انرژی نهفته‌ی خود را ـ به تدریج ـ آزاد کرده و نظام اجتماعی موجود، ولی بحران‌زده‌ی اهل سنت را به چالش کشید و به‌ویژه در حوزه تمدنی ایران تهافت نمود و از بین برد. عبدالرحیم غنیمه درباره‌ی شکل‌گیری «مدارس شیعه» می‌نویسد:

> سازمان مدارس بر پایه‌ی یک اسلوب شایسته و برتر از سده‌ی پنجم هجری در جامعه اسلامی رسمیت یافت... شیعیان هم از این شیوه‌ی مطلوب پیروی کردند و سرانجام مدرسه به صورت یک نهاد عمومی و معمول آموزشی در میان همه گروه‌های مذاهب اسلامی گسترش یافت.[۲۴]
>
> حوزه نجف اشرف امروزه از بزرگ‌ترین دانشگاه‌های شیعی در جهان اسلام است... که به دست امرای آل‌بویه بنایی عظیم بر آن ساخته شد و برای مجاوران و مقیمان این درگاه [علی(ع)] مستمری شهریه قابل ملاحظه در نظر گرفته شد و نجف اشرف به صورت مرکز تدریس و مطالعات فقه جعفری و علوم دینی در ایام دولت آل‌بویه درآمد. خاصه پس از آن‌که شیخ‌الطایفه محمدبن‌حسن طوسی [۴۶۰ـ ۳۸۵ هـ . ق] یکی از بزرگان علمی شیعه در سال ۴۴۸ هـ بدان‌جا انتقال یافت و حکمرانان آل‌بویه برای او و شاگردانش هزینه‌های کافی مقرر کردند.[۲۵]

دانش شیعه، پس از دوره‌ی آل‌بویه، در دوره‌ی مغول نیز به همت خواجه نصیرطوسی و تا حدودی علامه حلی رونق گرفت. در این دوره به اقتضای خصائص زندگی ایلخانان، نوعی از مدرسه تأسیس شد که به تعبیر تاریخ وصّاف «مدرسه سیار» نام داشت و همراه با اردوی سلطانی و اقامت در ییلاق و قشلاق در حرکت بود و صندوق‌های کتاب‌های ضروری را برای استفاده مدرسان و طلاب حمل می‌کردند.[۲۶] پس از دوره‌ی ایلخانان و با استقرار سلسله مقتدر صفوی در ایران، این دولت زمینه و شرایط لازم را برای گسترش دانش شیعه و سیطره‌ی تاریخی آن بر فرهنگ و سیاست جامعه اسلامی ایران فراهم نمود. صفویه به‌منظور تثبیت هویت خود و به حاشیه راندن و دور کردن عثمانیان و اهل سنت، بر مذهب شیعه اثنی‌عشری تکیه کردند و با دعوت از دانشمندان شیعی جبل‌عامل و بحرین به ایران،[۲۷] کوشش کردند که نوعی از علم شیعی ـ ایرانی را تأسیس و رونق بخشند. بدین لحاظ، صفویه به تأسیس مساجد و مدارس علمی باشکوهی اقدام کردند که در مقیاس نظامیه اهل سنت، در بیشتر شهرهای بزرگ ایران ظاهر شدند. وظیفه‌ی این مدارس، تولید انبوه دانشمندان شیعی ـ ایرانی بود

که بتوانند ضمن تهافت خلافت عثمانی، از هویت شیعی دولت صفوی پاسداری کرده، آن را تسجیل و توسعه دهند. این مدارس نیز، همانند نظامیه‌ها، زنجیره‌ی پایان‌ناپذیری از دانشمندان، قضات، شیخ‌الاسلام‌ها و سیاستمداران را با هدف بسط قدرت و فرهنگ سیاسی شیعه و جلوگیری از شکل‌گیری هویت‌های رقیب در ایران تربیت نمودند. مدارس صفویه، پابه‌پای قزلباش‌های سلحشور صفوی، مشروعیت صفویه را چنان بسط و نیرو بخشیدند که این دولت، بی‌آن‌که سلاح و صلابتی داشته باشد مدت‌ها بر اذهان مؤمنان سلطه و سایه افکند و دوام یافت.

نتیجه‌گیری

اشارات فوق، نقش دولت‌های اسلامی را در تولید انواع محصولات فکر دینی نشان می‌دهد. تفسیرهای حاکم و برخاسته از سه «مدرسه»، جامع الازهر، نظامیه‌ها و مدارس شیعه‌اثنی‌عشری، گسست‌های گفتمانی سه‌گانه و بزرگی هستند که به‌رغم آن‌که همگی در درون گفتمان بزرگ و سنت دوره‌ی میانه قرار دارند، اما کم‌وبیش تولیدات فکری نسبتاً متفاوتی داشته‌اند. هدف مقاله حاضر تأکید بر این نکته است که در پس این دستگاه‌های تفسیر و اختلافات گفتمانی، به گسست‌های بزرگی توجه کنیم که در زمینه‌ی معروف به تملک اجتماعی گفتمان‌ها وجود دارند. شاید بتوان گفت که هر دستگاه حقیقت، و هر مدرسه و ماشین تعلیم و تربیت در توزیع امکانات خویش، چه از جهت امکانات بهره‌مندساز و چه از جهت تحریم‌ها و امکانات بازدارنده‌اش، از خطوطی تبعیت می‌کند که حدومرز آن‌ها را فاصله‌ها، تضادها و مبارزه‌های اجتماعی ـ سیاسی تعیین می‌کنند. هر دستگاه تعلیم و تربیت، نوعی شیوه‌ی سیاسی برای حفظ یا تغییر وجود تملک گفتمان‌ها، همراه با دانش‌ها و قدرت‌های برخاسته از آن است.[۲۸]

به هر حال، امروز دولت مدرن در جامعه‌ی ما در حال استقرار است و این نشان می‌دهد که خطوط، فاصله‌ها، تضادها و مبارزه‌های سیاسی ـ اجتماعی، که پایه‌ی تفسیرهای سنتی از نصوص بوده‌اند، دگرگون شده‌اند. «نظم سلطانی»، که بنیاد اجتماعی دانش‌های سنتی ما را تشکیل می‌داد، اکنون در حال‌گذار به «نظم

جمهوری» است، و بنابراین ما ناگزیر به گسست از تفسیرهای سنتی خود هستیم. اما همچنان نگرانیم؛ نگرانیم که در جایی که سنت دیگر امکان بروز ندارد چگونه می‌توان به دیانت پرداخت؟ آیا هنوز ممکن است تفسیری دینی وجود داشته باشد ولی سنتی نباشد؟ آیا آن بخش از اندیشه کنونی ما که غیرسنتی است، ضرورتاً غیردینی است؟ بدین‌سان رها شدن واقعی از سلطه‌ی سنت نیازمند آن است که، نخست تصویری دقیق از آن‌چه بابت این جدا شدن باید پرداخت، داشته باشیم: لازم است بدانیم سنت تا کجا، احتمالاً بدون اطلاع ما، به ما نزدیک شده است؛ باید بدانیم در همه‌ی آن چیزهایی که اندیشیدن برضد سنت را برای ما میسر می‌سازد، هنوز چقدر عناصر سنتی وجود دارد. سرانجام سنجش این موضوع مهم است که اقدام ما در گسست از سنت، از چه لحاظ هنوز احتمالاً نیرنگی است که او به ما می‌زند. نیرنگی که در پایان آن هنوز خود سنت را، همچنان بی‌حرکت و در جایی دور دست، منتظر خود می‌بینیم.

اهمیت پرسش‌های فوق چنان است که از دولت جدید اسلامی و به‌طور کلی از تجدیدگرایی اسلامی ما، کوره‌ی آزمونی برای سنت، و از آن طریق، برای تفسیرها و تجربه‌ی دینی‌مان می‌سازد. دولت جدید و، به تبع آن، نوگرایی اسلامی هرگز از دستگاه سنت/ سنتی به‌عنوان جهانی اطمینان بخش استفاده نمی‌کند. بلکه از نظر نوگرایان، رابطه با سنت صرفاً محل یک تجربه است؛ محل یک رویارویی، بی‌هیچ اطمینانی که تفسیرهای دینی ما از آن پیروز بیرون آید. اگر این نکات پذیرفته شود. آن‌گاه باید قبول کنیم که هر نهاد تولید فکر دینی باید قبل از آن‌که به آرمان‌های خیالی بپردازد و یا بی‌جهت در «جهان سنت» جاخوش کرده و نقطه اتکایی بجوید، راهبردهای تحقیقاتی خود را بر درک و تحلیل درست شرایط دولت جدید و نیز سازوکارهای قدرت جدید متمرکز کند. چنین می‌نماید که شناخت اهداف و شیوه‌های ممکن جریان و اعمال قدرت در دولت جدید، شاید بتواند درآمدی بر طراحی و تولید دانش اسلامی جدید و مورد نیاز در جامعه کنونی ما باشد.

یادداشت‌ها

۱. نصر حامد ابوزید، مفهوم النص؛ دراسه فی علوم القرآن (بیروت: المرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۸) ص. ۹.

۲. محمدبن‌علی‌بن طباطبایی (ابن طقطقی)، تاریخ فخری، ترجمه محمدوحید گلپایگانی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰)، ص ۲۰۰ ـ ۲۰۱.

۳. میشل فوکو، مراقبت و تنبیه، پیشین، ص. ۲۷۱.

۴. همان، ص. ۲۵۲.

۵. مفهوم مفصل‌بندی (Articulation) در این‌جا تا حدودی متفاوت از دیدگاه لاکلاو و موفه به کار رفته است. برای مقایسه نگاه کنید به:

- E. Laclau and C. Mauffe, Hegemony and Socialist strategies (London: Verso, 1985).

۶. عبدالرحیم غنیمه، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ترجمه نورالله کسائی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲)، ص ۱۸۱.

۷. لطفاً به آیه‌های زیر نگاه کنید:

ـ و الذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلوه و امرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون. (شوری/ ۳۸).

ـ فیما رحمه من الله لنت لهم و لو کنت فظاً غلیظ القلب لانفظوا من حولک فاعف عنهم و استغفرلهم و شاورهم فی‌الامر فاذا عزمت فتوکّل علی الله ان الله یحب المتوکلین. (آل‌عمران/ ۱۵۹).

ـ و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما، فان بغت احدیهما علی الاخری فقاتلوا حتی تفیء الی امرالله فان فادت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا، ان الله یحب المقسطین (حجرات/ ۹).

ـ انما المؤمنون اخوه فاصلحوا بین اخویکم و اتقوا الله لعلکم ترحمون (حجرات/ ۱۰).

ـ انم المؤمنون بعضهم اولیاء بعض...

۸. محمدبن ادریس شافعی، الرساله، تحقیق احمد محمد شاکر (بیروت: المکتبه العلمیه، بی‌تا)، ص ۲۱ ـ ۲۲.

۹. عبدالسلام محمد الشریف العالم، نظریه السیاسه الشرعیه (بنغازی؛ جامعه قاریونس، ۱۹۹۵)، ص. ۵۱.

۱۰. شافعی، کتاب اختلاف الحدیث، در حاشیه رساله الأم، پیشین، ج ۷، ص ۱۴۸ ـ ۱۴۹.

۱۱. ابوحامد غزالی، نصیحه الملوک، تصحیح جلال‌الدین همایی (تهران: نشر هما، ۱۳۶۷)، ص. ۸۱.

۱۲. میرزا ابوالقاسم قمی، ارشادنامه، پیشین، ص. ۳۷۷.

۱۳. عبدالرحیم غنیمه، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، پیشین، ص ۱۰۶.
۱۴. بایارد واج، دانشگاه الازهر؛ تاریخ هزار ساله تعلیمات عالی اسلامی، ترجمه آذرمیدخت مشایخ فریدونی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷)، ص ۱۴.
۱۵. همان، ص ۱۱.
۱۶. همان، ص ۱۵.
۱۷. عبدالرحیم غنیمه، پیشین، ص ۱۱۸.
۱۸. مریم میراحمدی، دین و مذهب در عصر صفوی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ص ۶۲.
۱۹. نورالله کسائی، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ص ۱۱۱.
۲۰. ابن‌جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم (حیدرآباد: مطبعه دایره‌المعارف، ۱۳۵۷ هـ . ق)، ج ۹، ص ۴۶۹.
۲۱. کسائی، پیشین، ص ۲۸۶.
۲۲. همان، ص ۲۱۳.
۲۳. شیرین بیانی (اسلامی ندوشن)، دین و دولت در ایران عهد مغول (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱) ج ۴، ص ۵۱۷ ـ ۵۲۲ و نیز ص ۵۷۰ به بعد.
۲۴. عبدالرحیم غنیمه، پیشین، ص ۱۶۵.
۲۵. همان، ص ۸۲.
۲۶. همان، مقدمه نورالله کسائی، ص ۳۱ به نقل از ذبیح‌الله صفا، آموزش و دانش در ایران (تهران: انتشارات نوین، ۱۳۶۳) ص ۱۸.
۲۷. مریم میراحمدی، پیشین، ص ۶۶.
۲۸. میشل فوکو، نظم گفتار، ترجمه باقر پرهام (تهران: نشر آگاه، ۱۳۷۸) ص ۴۰.

بخش دوم
تمدن اسلامی و دانش سیاسی

فصل سوم

درآمدی بر روش‌شناسی اندیشه‌ی سیاسی در تمدن اسلامی

مقدمه

روش‌شناسی یک علم ابزاری است که، به اعتبار شرایط امکان آن، از دو جهت محدودیت دارد: الف) نسبت به نوع معرفت‌شناسی؛ ب) نسبت به ماهیت موضوع.

بدین‌سان، کوشش در فهم ماهیت معرفت‌شناسی مسلمانان در دوَره میانه تاریخ اسلام از یک‌سو، و ماهیت سیاست و اندیشه سیاسی در این دوره از سوی دیگر، در آمدی ضروری بر مطالعه روش‌شناسی اندیشه سیاسی در تمدن اسلامی است. در این مقدمه کوتاه، به اجمال، به این دو نکته و نتایج منطقی آن اشاره می‌کنیم.

۱. نسبت روش‌شناسی با معرفت‌شناسی

شاید بتوان این حکم کلی را صادق دانست که «روش‌شناسی‌ها بر بنیاد معرفت‌شناسی‌ها استوارند.» و به اعتبار تمایز و تحول در هندسه معرفت‌شناسی‌ها، آن‌ها نیز دست‌خوش تفاوت و تغییر می‌گردند. در هر مکان و زمانی که نظام معرفت‌شناسی خاصی زاده و بالیده شود، به تبع آن، شرایط لازم برای پیدایی روش‌شناسی ویژه و متناسب نیز فراهم می‌گردد. و البته، آن‌گاه که یک نظام دانایی و معرفت‌شناختی دچار بحران و فروپاشی می‌گردد، سازمان روش‌شناسی نیز دچار تزلزل می‌شود.

بنابراین، می‌توان گفت که معرفت‌شناسی‌ها، جهان‌بینی‌ها و به‌طور کلی نظام

دانایی در هر تمدنی، مبنای روش اندیشه و زندگی یک قوم به‌طور عام، و زندگی سیاسی آنان به‌طور خاص، را تشکیل می‌دهند. این سمبل‌ها و شناخت‌شناسی‌ها البته در تفکر سیاسی و، در نتیجه، در تصورات زندگی ما تأثیر جدی دارند. آن‌ها «جهان‌های ممکن» را برای اندیشه و زندگی فراهم می‌کنند و امکان‌های تفسیری ویژه و تعیین کننده‌ی عمل سیاسی را پیش‌روی هر قوم و ملتی قرار می‌دهند. درست به همین دلیل است که روش‌شناسی اندیشه و اندیشه سیاسی نیز از تمدنی به تمدن دیگر دچار تفاوت و تمایز می‌گردند.

اشارات فوق نشان می‌دهد که روش‌شناسی‌ها را نمی‌توان از معرفت‌شناسی‌ها و نظام‌های بزرگ دانایی در هر تمدنی جدا و مستقل دانست. بلکه، به لحاظ منطقی، آن [روش‌شناسی] تابعی از این [معرفت‌شناسی] است. سمبل‌های دانایی از زندگی و اندیشه سیاسی یک قوم جدا نیستند. بلکه، در واقع، بخش مرکزی آن محسوب می‌شوند. بخشی که نمادهای عمده زندگی سیاسی ما را تشکیل می‌دهند. بدین‌سان، ما به شدت نیازمند فهم این نمادها و منابع بزرگ دانایی برای درک روش‌شناسی‌ها و جریان‌های بزرگ اندیشه سیاسی هستیم.

عقاید و اسطوره‌ها نه بی‌معنی‌اند و نه قصه‌هایی پراکنده و متفرق. بلکه آن‌ها الگوهای تصوری و شبکه‌های قدرتمندی از نمادها هستند که راه‌های ویژه‌ای از تفسیر جهان و، بنابراین، جهان سیاست را پیشنهاد می‌کنند. آن‌ها معنای جهان سیاسی را شکل می‌دهند و می‌سازند. به‌عنوان مثال، نگاه الهی و قدسی به جهان و تاریخ جوامع بشری در تمدن اسلامی تنها یک قاعده منفرد نیست. یک حوزه مغناطیسی قدرتمندی است که ما خود و اشیای پیرامون خود را به‌گونه‌ای خاص، که برای ما «ممکن» شده است، ببینیم؛ به‌عنوان «مخلوقی محتاج تعلیم، وحی، و هدایت» و نه «فردی خود گردان» آن‌گونه که در فلسفه‌های غربی، به‌ویژه لیبرالیسم و مکتب قرارداد دیده می‌شود. قطعات عرضه شده توسط این دو نظام دانایی، برای بنای تصوری که انسان از خود و جهان خویشتن می‌سازد، البته متفاوت است. بنابراین، محصولاتی که این دو نظام تولیدی ارائه می‌کنند، به نوع واحدی از جهان و انسان ختم نمی‌شود، بلکه به تولید دو نوع متفاوت از جهان و انسان می‌انجامد. هر کدام، زبان نسبتاً

مطمئن و محکم خود را برای «مهندسی خود» و ساختن «بلوک‌های زندگی سیاسی» متناظر با آن در اختیار دارند. هر دو، نظام‌های متافیزیکی ویژه‌ای هستند که چیستی و واقعیت زندگی سیاسی را می‌سازند و به جریان می‌اندازند.

جهت‌گیری‌های روش‌شناختی دقیقاً از همان سرچشمه‌هایی سرازیر می‌شوند که ارزش‌های سیاسی می‌آیند. و از آن‌رو که منابع این ارزش‌ها متفاوت‌اند، روش‌شناسی اندیشه‌های سیاسی نیز، لاجرم، از تمدنی به تمدن دیگر، تفاوت دارند. به اعتبار همین تفاوت‌هاست که هر دانش سیاسی نه تنها توانمندی و محدودیت خاص خود را در پاسخ به نوعی از پرسش‌های سیاسی دارد، بلکه اصولاً قادر به طرح انواع خاصی از پرسش‌های سیاسی است.

سخن فوق به این معنی است که دانش‌های سیاسی در درون دایره بسته‌ای از ارزش‌ها و پرسش‌های سیاسی زاده، توسعه یا زوال می‌یابند. همین دایره مغناطیسی است که مختصات هندسی دانش‌های سیاسی را تعیّن داده و می‌سازند. مفاهیم کلان، استعاره‌ها و تصورات سیاسی را می‌پرورانند، و دریچه‌هایی را برای ظهور ساختار و نهادهای سیاسی مشخص می‌گشایند.

لازمه‌ی این دیدگاه، پذیرش تنوع اندیشه‌ها و روش‌شناسی اندیشه‌های سیاسی به اعتبار زمان و مکان است. و آن‌گاه که نظام ارزشی ویژه‌ای در زمان و مکانی تأسیس شده و شروع به کار نمودند، برخی نهادهای سیاسی نیز برای توسعه و حمایت از آن‌ها جعل و اختراع می‌شوند. روشن است که در این‌جا سخن از خوب و بد، یا صحت و سقم این نظام‌های ارزشی و تولیدات آن‌ها در تمدن‌های خاص نیست، بلکه صرفاً به شیوه‌ی زایش و زوال این ارزش‌ها و نتایج سیاسی متناسب آن‌ها نظر داریم.

به هر حال، چون انسان‌ها به اعتبار تمدنی خود، از دریچه‌های متفاوتی به جهان می‌نگرند، ناگزیر نقشه‌های متفاوتی از جهان ترسیم می‌کنند و برای اداره‌ی چنین «جهان تصوری» نیز، ایده‌ها، افکار و نهادهای سیاسی متناسب و متنوعی خلق می‌کنند. هرچند که این ایده‌ها و افکار، به لحاظ موقعیت تمدنی خود بنیادی سیاسی داشته و به‌طور عموم بر پایه اراده معطوف به زندگی استوارند.

اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی میانه‌ی تمدن اسلامی نیز دقیقاً چنین وضعیت و مختصاتی دارد؛ در ـ جهان ـ بودگی، و موقعیت مسلمانان در جهان، در این دوره، موجبات «بسط افق[1]» ویژه‌ای در جهان سیاست مسلمانان شده و اندیشه، نهادها و متون سیاسی آنان را در این عصر و مکان زاده و پرورانده است. از این حیث، جامعه‌ی اسلامی دوره‌ی میانه نه تنها با یونان و روم قدیم یا غرب جدید متفاوت است، بلکه حتی با جامعه و تصورات سیاسی امروز جهان اسلام نیز تمایز دارد. با این‌حال، خوانش افکار سیاسی دوره‌ی میانه‌ی اسلامی و درک روش‌شناسی حاکم بر این نظام اندیشه برای امروز ما یک امر تفننی یا کنجکاوی تاریخی نیست، بلکه ضرورتی حیاتی است.

اسطوره‌های سیاسی که در این دوره شکل و تکامل یافته‌اند، به‌رغم تغییرات گسترده در فضای ذهن و زندگی امروز مسلمانان، هنوز و برای همیشه، در ورای ذهنیت و ارزش‌های فکری جهان اسلام حاضر و زنده‌اند. آن‌ها باقی‌مانده و بازتولید می‌شوند و با این حضور ممتد خود، امکانات و محدودیت‌هایی به همراه می‌آورند. این اسطوره‌ها تجربه‌ها و امکان تاریخی برای زندگی سیاسی در شرایط جدید فراهم می‌کنند و در عین‌حال، حضورشان در دنیای جدید مسلمانان، به احتمال زیاد، موجب پارازیت‌ها، اختلالات، و ناسازه‌های تعیین‌کننده‌ای می‌شود. ظهور رادیکالیسم اسلامی و پیامدهای اجتماعی/ اخلاقی و بین‌المللی آن، نظیر تروریسم و بازتاب‌های جهانی و... از یک‌سو، و ناکارآمدی و در عین‌حال، حضور غیرقابل‌انکار سنت‌های سیاسی دوره‌ی میانه در زندگی جدید و تبعات آشکار این مسائل در ظهور مناقشات فکری و سیاسی متأخر بر محور نوگرایی و سنت‌گرایی اسلامی از سوی دیگر، و سرانجام ناتوانی ادبیات نوگرایان در تبیین هویت جدید اسلامی، به احتمال قوی، همه از نتایج قهری این تداخل افق‌ها می‌باشند.

این مختصات و پیامدهای مکنون در اندیشه‌ی سیاسی دوره‌ی میانه‌ی اسلام، توجه به دو نکته‌ی اساسی را ضروری می‌سازد: نخست، تبیین هندسه عمومی و مسیر

---

1. The Expanding Horizon.

حرکت دانش سیاسی در دوره‌ی میانه، و دوم، گزارش میزان حضور و تأثیر این نظام اندیشه در جهان اسلام امروز. در این‌جا، به اجمال، به نکته‌ی نخست اشاره می‌کنیم.

هندسه‌ی دانایی در دوره‌ی میانه‌ی اسلام

دانش سیاسی دوره‌ی میانه از نظام معرفتی ویژه‌ای پیروی می‌کند و بر مبنای همان نظام عام دانایی استوار است. این نظام دانایی، البته، از ارکان و عناصر انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی ویژه‌ای برخوردار است که آن را از سایر نظام‌های دانایی متمایز می‌سازد. در زیر، به برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های این نظام دانایی اشاره می‌کنیم.

نظام فطرت

نخستین و مهم‌ترین نقطه عزیمت در دانش سیاسی مسلمانان، «انسان‌شناسی» این دانش است که آن را از بنیاد با بسیاری از معرفت‌شناسی‌ها و دانش‌های سیاسی دیگر متمایز می‌سازد. دانش سیاسی، به اعتبار معرفت‌شناسی عمومی مسلمانان، توصیف خاصی از انسان و فطرت او دارد. علامه‌ی طباطبایی در تفسیر المیزان ــ مشهورترین متن تفسیری متأخر شیعه ــ تحلیل ویژه‌ای از ماهیت فطرت و رابطه‌اش با دیگر ابعاد زندگی انسان ارائه داده است که شاید بتوان آن را معتبرترین و منظم‌ترین بیان از انسان‌شناسی اسلامی تلقی نمود. وی نظام زندگی انسان را به دو نوع «فطری» و «تخیلی» تقسیم می‌کند و می‌نویسد:

> انسان در زندگی‌اش دو نظام دارد، یکی به حسب فهم فطری و شعور باطنی، و نظام دیگر به حسب تخیل، نظام فطریش از خطا محفوظ است، و در مسیرش دچار اشتباه نمی‌شود، و اما نظام تخلیش بسیار دست‌خوش خبط و اشتباه می‌شود، چه‌بسا می‌شود آدمی به حسب صورت خیالیش چیزی را درخواست می‌کند، و جداً می‌طلبد و نمی‌داند که با همین سئوال و طلبش درست چیز دیگری مخالف آن می‌خواهد. (طباطبایی،ترجمه‌ی المیزان، ج ۲، ص ۵۱)

علامه‌ی طباطبایی مشکلات زندگی انسان را ناشی از «نظام تخیلی» انسان می‌داند که موجب اشتباه در فهم مصالح فرد و اختلاف در امر اجتماع و دنیا می‌شود. اما،

او، تأکید می‌کند که پیدایی نظام تخیل و، در نتیجه، اختلاف در امر دنیا، خود، مبتنی بر ماهیت نظام فطرت است. زیرا، نظام فطرت هرچند میل کلی به سعادت و مصونیت از خطا دارد، اما در عمل، ساختار وجودی آن به‌گونه‌ای نیست که بتواند در تمام جزئیات زندگی خود سامان و خودتنظیم‌گر باشد؛ منشأ اختلاف در امر دنیا، فطرت و غریزه‌ی بشری است. (طباطبایی، ترجمه المیزان، ج۲، ص۱۶۸)

فیلسوفان مسلمان، برای فطرت بشر دو ویژگی عمده قائل‌اند؛ نخست، ماهیت اجتماعی/مدنی فطرت بشر، و دوم، ناسازگاری درونی و نااستواری ذاتی فطرت. ملاصدرا در «مبداء و معاد» می‌نویسد:

> انسان مدنی‌الطبع است، یعنی حیاتش منتظم نمی‌گردد مگر به تمدن و تعاون و اجتماع. زیرا که نوعش منحصر در فرد نیست، و وجودش به انفراد ممکن نیست، پس اعداد متفرقه و احزاب مختلفه و انعقاد بلاد در تعیشش ضرور است. (ملاصدرا، *مبداء و معاد*، ص۵۵۷)

علامه‌ی طباطبایی نیز در مجموعه‌ی تفسیری المیزان بر همان مبنای صدرایی و دیگران تحفظ نموده (همان، ص۱۷۵) و با اشاره به‌نظریه‌ی عمومی «استخدام» در انسان‌شناسی خود می‌افزاید: پس این حکم، یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی، حکمی است که بشر به دلیل اضطرار مجبور شد آن را بپذیرد، چون اگر اضطرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند؛ این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند الانسان مدنی بالطبع. (همان، ص۱۷۶) علامه، سپس، به ناتوانی فطرت انسانی در برقراری چنین نظام عادلانه و ضروری اجتماعی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

> سیر بشر به حسب طبع و فطرتش به سوی اختلاف است، همان‌طور که فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می‌کند، همان فطرت نیز او را به طرف اختلاف می‌کشاند، و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف فطرت او باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه‌ی خود او میسر نمی‌شود، و لاجرم باید عاملی خارج از فطرت او عهده دار آن شود،... (همان، ص۱۹۵)

ب) ضرورت وحی/نبوت

علامه، و دیگر فیلسوفان مسلمان، با تکیه بر تحلیلی که از «نقیصه‌ی ویژه» در فطرت بشر دارند، چنین می‌اندیشند که:

> انسان خودش نمی‌تواند این نقیصه خود را تکمیل کند، چون فطرت خود این نقیصه را پدید آورده، چگونه می‌تواند خودش آن‌را بر طرف ساخته راه سعادت و کمال خود را در زندگی اجتماعیش هموار کند؟ (همان، ص ۱۹۶_۱۹۵)

علامه، از همین زاویه دید فلسفی، به ضرورت فلسفی وحی و نبوت پرداخته و می‌نویسد:

> و وقتی طبیعت انسانیت این اختلاف را پدید می‌آورد، و باعث می‌شود که انسان از رسیدن به کمال و سعادتی که لایق و مستعد رسیدن به آن است محروم شود، و خودش نمی‌تواند آن‌چه را که فاسد کرده اصلاح کند، لاجرم اصلاح (اگر فرضاً اصلاحی ممکن باشد) باید از جهت دیگری غیر از جهت طبیعت باشد، و آن منحصراً جهتی الهی خواهد بود، که همان نبوت است، و وحی، و به همین جهت خدای سبحان از قیام انبیاء به این اصلاح تعبیرکرد به "بعث"، و در سراسر قرآن بعث را به خودش نسبت داده، فرموده اوست که در امت‌ها انبیاء مبعوث می‌کند، با این‌که مسئله‌ی قیام انبیاء مثل سایر امور، به ماده و روابط زمانی و مکانی نیز ارتباط دارد، اما همه‌جا بعث را به خودش نسبت داده، تا بفهماند تنها خدا است که می‌تواند اختلاف بشر را حل کند.
>
> ... سه مقدمه، یعنی : ۱. دعوت فطرت به تشکیل اجتماع مدنی. ۲. و دعوت آن به اختلاف از یک طرف، ۳. و عنایت خدای تعالی به هدایت بشر به سوی تمامیت خلقتش از سوی دیگر، خود حجت و دلیلی است بر اصل مسئله‌ی نبوت، و به عبارت دیگر، نبوت عامه؛ نوع بشر به حسب طبع بهره‌کش است، و این بهره کشی و استخدام فطری او را به تشکیل اجتماع وامی‌دارد، و در عین‌حال کار او را به اختلاف و فساد هم می‌کشاند، در نتیجه در همه‌ی شئون حیاتش که فطرت و آفرینش بر آوردن حوائج آن شئون را واجب می‌داند، دچار اختلاف می‌شود، و آن حوائج برآورده نمی‌گردد مگر با قوانینی که حیات اجتماعی او را اصلاح نموده، اختلافاتش را برطرف سازد. (همان، ص۱۹۷_۱۹۶)

اگرچه عبارات بالا طولانی است، تمام اندیشه‌ی متفکران مسلمان، درباره‌ی ضرورت فطری بودن دین و وجوب عقلی بعث انبیا، از باب «لطف و عنایت الهی»، را نشان می‌دهد. زیرا «شخص نبی، بنا به تعریف، معارفی را درک می‌کند که به وسیله‌ی آن اختلاف‌ها و تناقض‌ها در حیات بشر برطرف می‌گردد، و این ادراک و تلقی از غیب، همان است که در زبان قرآن «وحی» نامیده می‌شود، و آن حالتی که انسان از وحی می‌گیرد «نبوت» خوانده می‌شود.» (همان، ص۱۹۶)

بنا به استدلال مسلمانان، نظم اجتماعی مطلوب برای انسان، نه با تکیه بر توانمندی‌های ذاتی انسان، بلکه از بیرون طبیعت او، و تنها از طریق عنایت الهی و تحقق زنجیره‌ی نظام نبوت‌ها ممکن است. براساس تاریخ‌نگاری اسلامی: «تمامی امت‌ها که در قرون گذشته یکی پس از دیگری آمده و سپس منقرض شده‌اند، بدون استثناء تشکیل اجتماع داده‌اند، و به دنبالش دچار اختلاف هم شده‌اند، و هر اجتماعی که پیغمبری داشته به کمال و سعادت خود نائل گشته و از شر اختلاف نجات‌یافته است.» (همان، ص۱۹۷)

این عبارت علامه را باید از نزدیک ملاحظه کرد: زیرا به تعبیر خود وی «اگر در دنیا امید خیر و سعادتی در ــ عقاید و اعمال ــ بوده باشد تنها باید از دین و تربیت دینی امید داشت.» (همان، ص۲۲۶) معنای دیگر جمله علامه این است که هر کجا جامعه یا اندیشمندی به درکی از نظم سیاسی / اجتماعی مطلوب رسیده، ناگزیر ــ مستقیم یا غیرمستقیم ــ حظی از نبوت و عنایت و معارف الهی داشته است. نتیجه‌ی این سخن دقیقاً به معنای قدسی کردن عقل و تاریخ دانایی بشر به‌طور عموم است. اندیشه اسلامی با این استدلال، به نقطه‌ای می‌رسد که هویت مسلمانی را به‌عنوان برترین و زوال ناپذیرترین هویت در تاریخ عمومی بشر تلقی و تثبیت می‌نماید. زیرا اگر حیات و سعادت بشر ــ مستقیم یا غیرمستقیم ــ به آویز نبوت آویخته است، و اگر نبوت و شریعت اسلامی آخرین و جامع‌ترین نبوت‌ها و شرایع است که مستقیماً در دسترس امت اسلامی قرار دارد، در این صورت دلیلی وجود ندارد که امت و تمدن اسلامی برترین امت‌ها و تمدن‌ها تلقی نشود. تجربه‌ی تاریخی نشان می‌دهد که انسان مسلمان دوره‌ی میانه دقیقاً چنین تعریف غبطه‌آوری

از هویت خویشتن و جامعه‌ی اسلامی دوره‌ی میانه داشته است. در همین مقاله به برخی از مختصات اجمالی این نوع از هویت اسلامی ــ حداقل در وجه سیاسی آن ــ خواهیم پرداخت. در این‌جا، و به دلیل منطق بحث، ابتدا نگاه مسلمانان به ماهیت عقل و تاریخ علوم عقلی را بررسی می‌کنیم که به‌نظر می‌رسد تأثیر قاطعی بر سیمای اندیشه و روش‌شناسی اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی میانه داشته است.

ج) بنیاد شرعی عقل و فلسفه

از مختصات تفکر اسلامی است که عقل را بر بنیاد وحی و شریعت استوار نموده و آن‌گاه از همان عقل به‌مثابه محک و ابزاری برای داوری در اعتبار داده‌های شرایع استفاده می‌کند. به‌عنوان مثال، صدرالمتألهین بارها از افلاطون با تعبیر «افلاطون الهی» یاد کرده و از تاریخ فلسفه و فیلسوفان یونان در امتداد تاریخ نبوت‌ها سخن می‌گوید. وی در جلد پنجم الاسفار الاربعه، آشکارا چنین کوششی را نشان می‌دهد. (الأسفارالأربعه، ج۵، ص ۲۰۷)[1] به‌نظر او، حکمای معروف یونان در امتداد تاریخ نبوت‌ها، علوم الهی را در قلوب مردم انتشار داده‌اند. آنان حکمای مطلق الهی هستند که هر کدام، به‌گونه‌ای، دانش خود را از انبیای زمان خود فراگرفته‌اند؛ «و ذلک لأنهم

---

۱. و اعلم أن أساطين الحكمه المعتبره عند طائفة ثمانيه
ثلاثه من الملطيين ثالس و انكسيمانس و اغاثاذيمون و من اليونانيين خمسة انباذقلس و فيثاغورث و سقراط و أفلاطن و أرسطاطاليس قدس الله نفوسهم و أشركنا الله في صالح دعائهم و بركتهم فلقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسببهم و انتشرت علوم الربوبية في القلوب لسعيهم.
و كل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متألهين معرضين عن الدنيا مقبلين إلي الآخرة فهؤلاء يسمون بالحكمة المطلقه. الخمسة اليونانيين و الثلاثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم الذين كانوا بعدهم في الرتبة و ذلک لأن هؤلاء الثمانية الأعلون بمنزلة الأصول و المبادی و الآباء و غيرهم كالعيال لهم و ذلک لأنهم كانوا مقتبسين نور الحكمه من مشكاه النبوه و لا خلاف لأحد منهم في أصول المعارف و كلام هؤلاء في الفلسفه يدور علي وحدانيه الباری و إحاطه علمه بالأشياء كيف هو و كيفيه صدور الموجودات و تكوين العالم عنه و أن المبادی الأول ما هی و كم هی و أن المعاد ما هو و كيف هو و بقاء النفس يوم القيمه و إنما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لأجل تحريف الحكمه و العدول عن سيرتهم و قله التدبر في كلامهم و قصور الفهم عن نيل مرادهم.
(الأسفارالأربعه، ج۵، صفحه‌ي ۲۰۷).

کانوا مقتبسین نور الحکمه‌ی من مشکاه‌ی النبوه‌ی و لا خلاف لأحد منهم فی أصول المعارف.» (اسفار، ج۵، ص۲۰۷)

به‌نظر ملاصدرا، انباذقلس، به‌عنوان نخستین فیلسوف از فلاسفه‌ی پنجگانه و مشهور یونان، در زمان داود پیامبر (ع) می‌زیست «او دانش را از داود(ع) و حکمت را از لقمان حکیم اقتباس کرد و آن‌گاه به یونان بازگشت» (اسفار، ج۵، ص۲۱۰).[1] همچنین فیثاغورس نیز از جمله‌ی این فیلسوفان است که در زمان سلیمان (ع) می‌زیسته «و او حکیم فاضل صاحب رأیی است که حکمتش را از معدن نبوت اخذ نموده است.» (همان، ص۲۱۱)[2] ملاصدرا در امتداد تحلیل خود از «تاریخ قدسی اندیشه‌ی فلسفی»، سقراط حکیم را شاگرد فیثاغورس معرفی می‌کند که «حکمت الهی را از او، و بنابراین، به‌واسطه‌ی او، از سلیمان نبی اقتباس کرده است.» (همان،ص۲۱۳)[3] صدرالدین شیرازی سرانجام، و آن‌گونه که در تاریخ فلسفه مشهوراست، «افلاطون الهی» را شاگرد سقراط و از جمله حکمای خمسه‌ی مشهور معرفی می‌کند که «همو استاد مسلم ارسطو ــ معلم اول ــ و دیگر فلاسفه‌ی متأخر یونان باستان است.» (اسفار، ج۵، ص۲۱۴)[4]

بدین‌سان، با فرض این نکته که تاریخ فلسفه به نوعی حاشیه‌ای بر افلاطون و ارسطو، در شرق و غرب جغرافیای اندیشه، در جهان است، می‌توان نتیجه

---

۱. و من عظماء الحکمه و کبرائها أنباذقلس
و هو من الخمسه المشهوره من رؤساء یونان کان فی زمان داود النبی ع و تلقي العلم منه و اختلف إلي لقمان الحکیم و اقتبس منه الحکمه ثم عاد إلي یونان. (همان، ص۲۱۰)

۲. و من هؤلاء فیثاغورس
و کان فی زمان سلیمان ع قد أخذ الحکمه من معدن النبوه و هو الحکیم الفاضل ذو الرأی المتین و العقل المنیر و الفهم الثاقب کان یدعی أنه شاهد العوالم بحسه و حدسه و بلغ فی الریاضه و التصفیه إلي أن سمع صفیف الفلک و وصل مقام الملک. (الأسفارالأربعه، ج۵، ص۲۱۱ـ۲۱۲)

۳. و من هؤلاء السادات العظام و الآباء الکرام سقراط الحکیم العارف الزاهد من أهل اثنیه کان قد اقتبس الحکمه من فیثاغورس و ارسلاوس و اقتصر من أصنافها علي الإلهیات و الخلقیات و اشتغل بالزهد و رئاضه النفس و تهذیب الأخلاق و أعرض عن ملاذ الدنیا.(همان،ص۲۱۳).

٤. و من هؤلاء الکبراء الخمسه الیونانیه أفلاطن الإلهی المعروف بالتوحید و الحکمه حکي عنه قوم ممن شاهدوه و تلمذوا له مثل أرسطاطالیس و ثافرطیس و طیماوس.(اسفار،ج۵،ص۲۱٤).

گرفت که ملاصدرا تاریخ فلسفه، و در امتداد آن، تاریخ عمومی علم و نظام‌های دانایی جهان را در تداوم تاریخ نبوت‌ها و، بنابراین، قدسی می‌بیند. درست به همین دلیل نیز اندیشه‌ی صدرایی نمی‌تواند هیچ‌گونه تعارضی بین عقل، فلسفه و علم از یک‌سو، و نبوت، وحی و شریعت از سوی دیگر، ببیند. ملاصدرا، فصلی از اسفار اربعه را به طریق جمع و توفیق بین شریعت و حکمت، در دوام فیض الهی اختصاص داده و می‌افزاید:

> به تکرار اشاره کرده‌ام که حکمت مخالف شرایع حقه الهی نیست بلکه مقصود هر دو چیز واحدی است که همان شناخت خداوند است و صفات و افعال او. و این هدف گاهی از راه وحی و رسالت حاصل می‌شود و نبوت نامیده می‌شود، و گاهی از راه سلوک و کسب که حکمت و ولایت نامیده می‌شود. و تنها کسی از مخالفت و تغایر مقصود این دو سخن می‌گوید که فاقد هر نوع معرفتی برای تطبیق خطابات شرعی بر برهان‌های حکمی/فلسفی است. و البته جز آنان که مؤید من عندالله بوده و کامل در علوم حکمی و مطلع به اسرار نبوتند، قادر به چنین توفیق و تطبیقی نیستند. (اسفار، ج۷، ص۳۲۷ـ۳۲۶)

پیداست که فلسفه‌ی صدرایی، نبوت و حکمت را دوراه برای یک مقصود و البته از یک منشاء واحد می‌داند و بنابراین، در تقارن با شرعی دیدن عقل و فلسفه؛ البته برای شریعت بنیاد و اعتباری عقلی نیز قائل است. در زیر به این نکته می‌پردازیم.

د) بنیاد عقلی/فلسفی شریعت

وقتی سخن از فلسفه‌ی اسلامی به میان می‌آید، منظور از این عنوان دقیقاً آن است که این‌گونه از تعقل فلسفی اصولاً اسلام را به‌مثابه عناصر یقینی تفکر پذیرفته، و طریقه‌ی آن‌را در جهان‌بینی، اخلاق و سیاست به کار می‌برد، و به‌طور منطقی می‌کوشد تا قواعد خود را با قواعد عقلانی منطبق کند و در مواردی که به نوعی اختلاف میان داده‌های اندیشه‌ی عقلی و انظار دینی بر می‌خورد، سراغ ضوابط حلّ تهافت می‌رود و بدین‌سان، سعی در تطبیق فلسفه بر شریعت و شریعت بر فلسفه دارد.

شاید بتوان همین نکته را، قوت اندیشه‌ی اسلامی در دوره‌ی میانه دانست و از مهم‌ترین علل تحول علمی در جامعه آن روز مسلمانان به شمار آورد. زیرا چنین اندیشه‌ای، نتایج گسترده‌ای را به همراه داشت:[۱]

۱. استقرار اصول آیین اسلام بر اصول عقلی؛ یعنی اعتقاد بر این مبنا که می‌توان با فلسفه و تعقل به اصول اسلام رسید.

۲. تحدی اسلام در باره‌ی خود؛ اسلام خود را کامل‌ترین آئین منطبق بر عقل و علم معرفی می‌کند؛ خود را در معرض همه‌ی دانش‌ها قرار داده، و از همه‌ی دانش‌ها می‌خواهد که درباره‌ی آن مطالعه کنند.

۳. دعوت عمومی اسلام از همگان برای تحصیل دانش به‌مثابه یک فریضه‌ی دینی.

۴. پذیرش تدریجی اصل اجتهاد در دین که تقریباً در میان اکثر فرقه‌های مسلمین مقبول و جاری بود.

۵. تلاش در انتقال فلسفه و دیگر علوم از دیگر فرهنگ و تمدن‌ها به تمدن و امت اسلام. (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، مقدمه، ص۴۶ـ۴۵)

اشارات فوق، ناظر به اعتمادبه‌نفسی است که اندیشه و معرفت‌شناسی مسلمانان در دوره‌ی میانه بر آن استوار بود. به‌عنوان مثال، فلسفه‌ی مشّاء که مهم‌ترین مکتب پیشاهنگ فلسفی در جهان اسلام است، روش ویژه‌ای در تطبیق گزاره‌های فلسفی با شریعت داشت. چنان‌که یکی از محققان فلسفه اسلامی به درستی اشاره کرده است، مقومات این روش را می‌توان در سه گزاره اصلی تنظیم نمود:

۱. قضایای عقلی یا ضروری‌اند و یا به ضروریات منتهی می‌گردند، پس قابل تردید و رد نیستند.

۲. شرع، عقل کل و معصوم از خطاست، پس ممکن نیست که ضوابط درست و ضروری عقل را رد کند.

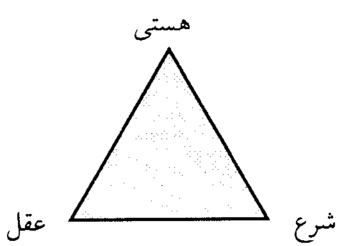
۳. ظواهر و اخبار آحاد ــ به دلیل قطعی نبودنشان ــ نمی‌توانند نمایش دهنده‌ی یقینی

---

۱. در این‌باره، نگاه کنید به مقدمه علی عابدی شاهرودی بر ترجمه *مفاتیح الغیب* صدرالمتألهین:
ـ صدرالمتألهین. (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی. ص ۱۴۴ـ۱۳۰.

شرع باشند، پس در صورتی که با قضایای عقلی که یقینی‌اند معارض شدند از اعتبار می‌افتند، و در اصول عقاید به این‌ها نمی‌توان استناد کرد، چه معارض عقل باشند و چه نباشند، از این رو، باید مراد از ظواهر و اخبار آحاد چیز دیگری باشد که قهراً با عقل مطابق است، و از این رهگذر باب "تأویل" ظواهر گشوده می‌شود. (همان، ص۵۲).

اگرچه فلسفه‌ی مشاء در تدوین دقیق روش‌شناسی این تطبیق و تأویل با مشکلات زیادی مواجه بود، با طرح چنین مقدماتی گام مهمی در تأسیس یک مثلث هستی‌شناختی و معرفت‌شناسانه در تفکر اسلامی برداشت که، البته، تأثیر قاطعی بر اندیشه و روش‌شناسی اندیشه‌ی سیاسی بر جای گذاشت؛



مطابق با این شکل، آن‌چه از دیدگاه معرفت‌شناسی اسلامی اهمیت دارد این است که هر سه ضلع مثلث عالمی مستقل دارد و از منطق خاصی پیروی می‌کند ولی در عین‌حال، نظام کلی هریک از آن‌ها بر اصول و قوانین آن دو دیگر منطبق است. به‌طوری که اگر نقطه‌ی عزیمت خود را هریک از این نظام‌ها قرار دهیم، لاجرم به دو نظام دیگر می‌رسیم.

باید توجه داشت که اتخاذ زاویه‌ی دید فوق اهمیت بسیاری برای تحلیل ماهیت اندیشه و روش‌شناسی اندیشه‌ی سیاسی در جهان اسلام دارد. زیرا هرچند این مبنای معرفتی در دامان فلسفه‌ی مشاء بلوغ یافته، با کمی تأمل متوجه سرایت آن به کل نظام دانایی مسلمانان ـــ اعم از فلسفی و کلامی و... ـــ می‌شویم؛ فلسفه‌ی اشراق قطع‌نظر از برخی ظرایف و محدودیت‌های آن، در اصول و کلیات

خود تباینی با مشاء از حیث روش حل تهافت محتمل در مواردی از عقل و شرع ندارد، و حکمت صدرایی نیز همین‌طور. بنابراین، هر سه مکتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه سیاق واحدی از حیث مثل معرفتی فوق دارند. در حوزه‌ی تأملات کلامی نیز چنین اتفاقی رخ داده است، به‌ویژه در کلام معتزله و تعقل شیعی، و کمی رقیق‌تر در کلام اشعری، شاهد چنین رویکردی هستیم.

بدین‌سان، فلسفه و شریعت همچنان که منطقی مساوق یکدیگر دارند، هر دو به یکسان آئینه‌ای از نظم کلی حاکم بر هستی نیز محسوب می‌شوند. چنین رهیافتی، البته، منشور تعاون بین دو نظام دانایی ــ عقل/شرع ــ و امکان رفت‌وآمد بین آن دو را در زمینه‌ی درک هستی و قوانین آن فراهم می‌کند. نتایج این امتزاج و تعاون را آشکارا در حکمت صدرایی می‌توان دید. حکمت صدرایی، با تکیه بر چنین مبنای شناختی، توانست تعالیم اسلام را (به طرق گوناگون) به‌مثابه‌ی بنیادهای ضروری و هسته‌های اساسی تعقل، وارد فلسفه نماید:

نخست، به‌مثابه اصولی برای کشف حقیقت و استخراج مجهولات، همچون اصول عمومی فلسفه.

دوم، به‌منزله‌ی واقعیاتی عینی همچون دیگر واقعیت‌ها، مثل طبیعت، حرکت، زمان و مکان. این‌که ملاصدرا داده‌های شرع را بدین‌گونه در جریان تفکر وارد ساخت، به این دلیل است که این داده‌ها و معطیات ــ بنا به تعریف ــ یقینی و غیرقابل تردیدند؛ البته این در صورتی است که استناد آن‌ها به شرع، محقق و غیرقابل شک باشد؛ همچون آیات و احادیث متواتری که دلالت‌شان بر مدلولات به حدّ یقین رسیده است.

سوم، به‌مثابه تبیینات دقیق از جریان‌های هستی؛ فلسفه‌ی صدرالدین در این‌گونه فرازها، با حفظ امانت، به زبان شرع سخن گفته و حقایق را تفسیر می‌کند. شرح او بر *اصول کافی* و تفسیرش بر قرآن و کتاب *اسرارالآیات* و *مفاتیح الغیب* او این‌گونه‌اند.

با این اقدامِ ملاصدرا و پیشینیان او، که تعالیم شرع را همچون اصول عمومی در نظام روش‌شناسی فلسفی وارد کردند، فلسفه‌ی اسلامی قدرت تازه‌ای در

زمینه‌های اکتشاف، تفسیر و تطبیق پیدا نمود و توانست به تبیین و تفسیر شریعت راه یافته و، به‌طور کلی، مبنایی عقلی بر "نص‌گرایی" مسلمانان، به‌ویژه در دوره‌ی میانه فراهم نماید. در زیر به این نکته می‌پردازیم.

هـ) جهان و جهان نص

اشاره کردیم که در اندیشه‌ی اسلامی اصول عقل و شرع منطبق بر یکدیگرند و هریک مبنایی واقعی برای دیگری محسوب می‌شود. اصول حاکم در عقل، همان اصول حاکم در شریعت است؛ قواعد نظری هردو یکسان است؛ و به این ترتیب، قوانین عقل عملی، از جمله سیاست، همان قوانین شریعت‌اند. زیرا هر دو به یک منشاء و به یک مقصد منتهی می‌شوند. درست به این دلیل است که در لسان شرع، عقل را رسول باطنی و نبی را عقل و حجت ظاهر نامیده است. ملاصدرا در مشهد هشتم از *مفاتیح الغیب* که به اثبات «علوم ربانی/لدنّی» اختصاص داده است، می‌نویسد:

> پس گوئیم: علم عبارتست از صورت حاضر اشیاء نزد جوهر عاقل، و آن بر دو قسم است، شرعی و عقلی، و بیشتر علوم شرعی در نزد عالم به آن عقلی است، و بیشتر علوم عقلی در نزد آن که در آن مهارت دارد، شرعی است (و هر که خدا نوری به او نداده او را نوری نیست. نور/۴۰)...
>
> اما علم شرعی خود به دو قسم تقسیم می‌گردد، علم اصول و علم فروع، اما علم اصول عبارتست از علم به توحید و رسالت و کتاب و نبوت و امامت و معاد، و مؤمن حقیقی کسی است که این اصول را دانستنی عرفانی و یقینی کشفی، و یا برهانی بداند،... و اما علم فروع، علم به فتاوی و احکام و قضاوت‌ها و حکومات و ازدواج و غیر آن است، و قرآن دریائی است که تمام این علوم را فراگرفته است. (*مفاتیح*، ص۳۳۵)
>
> اما قسم دوم از علوم که عقلی است، آن دانشی است مشکل و بس سخت، که راستی و کجی و درستی و نادرستی در آن واقع می‌گردد، و هرکس که آن را شناخت آن‌چنانی که سزاوار شناختن است (می‌داند که) در واقع اصول آن به اصول شریعت، و فروع آن هم به فروع شریعت بازگشت پیدا می‌نماید و اصول آن نظری و عملی

است... و اصول عملی آن بر سه بخش است، علم تهذیب اخلاق و علم تدبیر منزل و علم تدبیر مدینه. (*مفاتیح الغیب*، ص۳۳۶)

اگرچه این عبارات به صورت‌گزاره‌ای کلی است، معنای تمدنی آن این است که، اولاً؛ چون فلسفه‌ی اسلامی مؤید و مستظهر به شریعت اسلامی است، پس کامل‌ترین فلسفه‌ها در حوزه‌ی نظر و عمل است.و ثانیاً؛ چون نص اسلامی و شریعت آن خاتم شرایع است، پس «قرآن» تنها نص در اختیار بشر است که کاملاً با «وجود و هستی مساوق» است (همان، ص ۸۶ـ۸۵). جهان هستی و جهان نص/قرآن، از حیث قواعد و منطق درونی که دارند، کاملاً با یکدیگر انطباق دارند. و در نتیجه، فهم قرآن راهی بر فهم جهان و قوانین و ارزش‌های حاکم بر آن است. در اندیشه اسلامی، «کتاب مُبین هستی دو وجه فرقانی و قرآنی دارد و اگر وجه فرقانی آن، عالم کبیر با تمامی جلوه‌ها و تفاصیلش می‌باشد، وجه قرآنی آن شریعت و ولایت ختمیه‌ی الهی است و چون شریعت قرآنی، چنان‌که گذشت، اکمل و خاتم شرایع است، شرایع و اولیاء سلف، نیز، به اعتبار رتبه و کمال، لزوماً تابعی از اولیاء محمدیین(ص) می‌باشند.» (همان، ص۸۶). زیرا در فرایند حرکت غایتمند تاریخ، «هرشریعت لاحق، کامل‌تر از شریعت سابق است.» (ترجمه‌ی المیزان، ج۲، ص۱۹۵)

علامه‌ی طباطبایی در تبیین سخن فوق به آیاتی از قرآن استناد می‌کند و توضیح می‌دهد که قرآن در حالی‌که از انبیاء پیشین با عباراتی نظیر «وکتبنا له فی الالواح من کل شیء» یاد می‌کند، درباره‌ی محمد(ص) فرموده: «و جئنا بک علی هؤلاء شهیداً و نزّلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء». و درباره‌ی شریعت محمد هم فرمود :«و تمّت کلمه ربک صدقاً و عدلاً؛ کلمه‌ی پروردگارت که صدق و عدل بود اینک تمام شد.» (همان، ص۲۲۰)

این اشارات، که تفصیل آن‌را در جای دیگری باید جست، انتظارات و رویکرد عمومی مسلمانان به «نص» در اداره‌ی زندگانی فردی و اجتماعی را نشان می‌دهد. تفکر اسلامی، به‌ویژه در حوزه‌ی احکام و علوم عملی، چون

اخلاق و سیاست، جهت‌گیری نص‌گرایانه‌ی بیشتری نشان داده است. از این حیث، روش‌شناسی اندیشه‌ی سیاسی در جهان اسلام، به‌طور کاملاً معنی‌داری، تابعی از روش‌شناسی عمومی فهم و تفسیر نص در دوره‌ی میانه است. در ادامه، ابتدا به برخی دلایل معرفت‌شناختی این پدیده اشاره می‌کنیم و سپس مختصات عمومی اندیشه و روش‌شناسی اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی میانه را، به اجمال، دنبال خواهیم کرد.

و) تقدم نصّ و رواج فقه سیاسی

در نظام دانایی مسلمانان، چنان‌که ملاصدرا اشاره می‌کند، «علم انسان» از دو راه حاصل می‌گردد؛ یکی آموختن و فراگیری، و دیگری بخشش و کشش (*مفاتیح*، ص۳۳۶) و اگر فلسفه مهم‌ترین بخش از علوم نوع اول است، وحی و نبوت نیز مهم‌ترین بخش از علوم نوع دوم است که علوم ربانّی محسوب می‌شود. با این حال، هرچند این دو دانش به‌گونه‌ای قرینه هم دیده شده‌اند، اما نشانه‌هایی وجود دارد که نص و علوم شرعی در تمدن اسلامی از اولویت ویژه‌ای برخوردار است. شاید بتوان برخی دلایل معرفت‌شناختی این تقدم را به‌طور خلاصه این‌طور بیان کرد:

الف) به تعبیر ملاصدرا، علوم وحیانی برتر از تمامی علوم خلایق است، زیرا بدون واسطه از خداوند به‌دست می‌آید. خداوند تعالی به حسن عنایت خود بر نبی نگریسته و تمامی علوم را در نفس پیامبر ــ بدون نیاز به فرایند آموختن ــ می‌نگارد. لیکن، فلسفه جزو دانش بشری است و به فرایند آموزش و تفکر بشر وابسته است، و چنین فرایندی، البته، بدون خطا و لغزش نیست. دانشی مشکل و بس سخت است که راستی و کجی، درستی و نادرستی در آن واقع می‌گردد. (همان، ص۳۳۸ـ۳۳۶) بدین‌سان، در تلقی مسلمانان، درحالی‌که فلسفه در معرض خطاست، مسیر عمومی وحی خطاناپذیر می‌نماید.

ب) در اندیشه‌ی اسلامی دوره‌ی میانه، نص و شریعت در مقایسه با فلسفه جامعیت بیشتری دارد؛ در عین‌حال که اصول و فروع علوم شرعی با علوم نظری و عملی در فلسفه متقارن است، اما قرآن علاوه بر اشتمال بر این علوم،

ظرفیت‌ها و ظرافت‌های بیشتری هم دارد. ملاصدرا می‌نویسد:

قرآن دریائی است که تمام این علوم را فرا گرفته است، و در آن مشکلات بسیاری است که هیچ عقلی بدان احاطه ننماید،... برای هر حرفی از علوم قرآنی حدّی، و برای هر حدی مطلعی است، و خداوند تعالی در قرآن تمامی دانش‌هایی را که راه‌گشا به حقایق اشیاء، چه محسوس و چه معقول آن‌ها، و چه آشکار و چه پنهان آن‌ها، و چه کوچک و چه بزرگشان است، بیان فرموده است، و بدان در فرموده‌اش اشاره نموده است. [؛ خشکی و تری نیست جز آن‌که در نامه‌ای روشن است. انعام/۵۹] (همان، ص ۳۳۶_۳۳۵)

ج) سومین دلیل اولویت نص و علوم شرعی را بر فلسفه باید در اجمال و تفصیل احکام آن دو، به خصوص در حوزه‌ی احکام عقل عملی یا فروعات شرعی، جست‌وجو کرد. متفکران مسلمان دوره‌ی میانه، چنین می‌اندیشیدند که احکام فلسفی در قلمرو عمل، به‌عنوان مثال در سیاست عملی، کلی‌تر و غیرشفاف‌تر از احکام شرعی است. ولی، عکس آن را صادق نمی‌دانستند. فارابی از شریعت به ملت تعبیر می‌کند و در مقام مقایسه‌ی بخش عملی ملت (شریعت) با فلسفه عملی می‌نویسد:

بخش عملی ملت همان است که کلیات آن در فلسفه‌ی عملی است، زیرا، آن‌چه در قسم عملی ملت مندرج است، همان کلیات (فلسفه‌ی عملی) است که مقرر و مقید به شرائط خاص شده است. چون هر امر مقید به شرائط اخص از آن چیزی است که مطلق و بلاشرط می‌باشد، لذا همه شرایع فاضله (به‌گونه‌ای) تحت کلیات ملحوظ در فلسفه‌ی عملی قرار دارند. به همین قیاس، آرای نظری که در ملت بدون برهان اخذ شده‌اند، همان‌هایی هستند که دلایل برهانی آن‌ها در فلسفه نظری بررسی می‌شود. (فارابی، *الملّه و نصوص اخری*، ص ۴۷ _ ۴۶)

فارابی، به همراه گفتار فوق، فقه را نیز به دو جزء آرا و افعال تقسیم می‌کند و آن‌گاه با اشاره به قلمرو و موضوعات فقه در امور عملی می‌افزاید:

> فالفقه فی الأشیاء العملیه من المله اذن انما یشتمل علی اشیاءهی جزئیات الکلیات التی یحتوی علیها المدنی، فهو اذن جزءً من اجزاء العلم المدنی و تحت الفلسفه العملیه؛ پس فقه در بخش عملی از ملت شامل چیزهایی است که آن‌ها جزئیات مباحث و مفاهیم کلی در علم مدنی [خاص] هستند و بنابراین، جزئی از اجزاء علم مدنی [عام] بوده و ذیل فلسفه عملی قرار دارد. (همان،ص۵۲)

در علم‌شناسی فارابی، علم مدنی که جزئی از فلسفه است، به تفحص در کلیات افعال و ملکات ارادی پرداخته و به تعریف ویژگی‌ها و عوارض «کلی» آن‌ها اکتفا می‌کند (همان، ص۵۹). اما، فقه ناظر به فروعات قوانین و افعال مدنی است که عموماً مشروط به شرایط خاص و برحسب موقعیت‌های فردی، جمعی، زمانی و مکانی انسان‌ها است. دانشی است که انسان را به ارزیابی شرایط و استنباط افعال خاص، جزئی و متناسب آن شرائط ملحوظ و مشهود در فرد، جمع، طایفه، شهر و امت قادر می‌کند. بنابراین، چون غایت افعال فقه تحقّق در مدینه‌های مشخص و به اصطلاح منطقیان جزئی است، بر پایه‌ی «تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در بدل افتد.» (همان، ص۵۸؛ خواجه نصیر طوسی، *اخلاق ناصری*، ص۴۱)

ملاحظات اجمالی فوق، شاید بتواند دلایل معرفت‌شناختی تمایل مسلمانان به بسط اندیشه و روش‌شناسی اندیشه‌ی سیاسی بر مبنای نص و شالوده‌های علوم شرعی را نشان بدهد. اما، علاوه بر دلایل معرفت‌شناختی، باید به زمینه‌های فرهنگی زایش و اولویت علوم شرعی در جهان اسلام نیز اشاره نمود. زیرا آن چنان‌که شرع در زندگی و اندیشه‌ی جوامع اسلامی در دوره‌ی میانه نفوذ کرده بود، در کمتر ملتی چنین تأثیر ژرف را بر جای گذاشته بود. در چنین فضای فکری که همه‌ی نیروها و نهادها بر محور دین قرار داشت، «حضور» و عمل نصوص دینی در زندگی و اندیشه‌ی سیاسی نیز ناگزیر می‌نمود. بسیار طبیعی بود که روش‌شناسی افکار سیاسی نیز، بیش از فلسفه و دانش‌های عقلی، به سمت‌وسوی علوم شرعی سوق یابد و در همین جهت و بر مبنای الزامات آن

بسط یابد. در زیر، به مختصات عمومی «امر سیاسی» و نسبت آن با روش‌شناسی‌های اندیشه سیاسی در دوره‌ی میانه‌ی اسلام اشاره می‌کنیم.

۲. نسبت روش‌شناسی با ماهیت امر سیاسی

در ابتدای این مقاله اشاره کردیم که ماهیت روش‌شناسی‌ها تابعی از ماهیت معرفت‌شناسی مبنا و، نیز، موضوع و مسائل ویژه‌ی یک علم است. بنابراین، روش‌شناسی اندیشه‌ی سیاسی یعنی آگاهی بر اصول و ضوابط خاصی که متوجه «جهت منطقی حرکت فکر در اندیشه‌ی سیاسی است». حاج ملاهادی سبزواری در کارکرد و تعریف فکر می‌نویسد:

کل ضروری و کسبی و ذا　　　من الضروری بفکر أخذا

و الفکر حرکةٌ إلـی الـمبادی　　　و من مبادی إلی المراد

و هر [دانش] ضروری یا اکتسابی به ضرورت از فکر گرفته می‌شود. و فکر حرکتی است [دو سویه] به سوی مبادی، و از مبادی به مراد و مقصود. (*شرح المنظومه*، ج ۱، ص ۷ـ۶)

بر مبنای تعریف سبزواری، شاید بتوان، برخی ارکان و عناصر فکر سیاسی را چنین ترسیم کرد:

الف) ضرورت تشخیص و تعیین «نوع مبانی/مبادی اندیشه‌ی سیاسی» در جهان اسلام. زیرا، مبادی اشاره شده در تعریف فکر لزوماً مبادی برهانی نیستند، بلکه ممکن است علاوه بر برهان، آمیزه‌ای از مبادی خطابه [ظنّی]، مبادی مغالطه [وهمی]، مبادی جدل [تسلمیه]، و یا حتّی، مبادی شعری [تخیلی]، بوده باشد (همان، ص۱۰). به هر حال، این دسته از مبادی که یا جزو «بدیهیات‌اند» و یا به هر دلیلی جزو «مسلمات» اندیشه‌ی سیاسی هستند، در مجموع به‌عنوان «اصول موضوعه» تفکر سیاسی، در جهان اسلام تلقی می‌شوند. لذا، به اعتبار مطالعه‌ی مستقل در مبادی، می‌توان اجزای اصلی اندیشه‌ی سیاسی اسلامی را به اقسام سه‌گانه‌ی مبادی، موضوع/موضوعات، و مسائل تقسیم و بررسی نمود (همان). و

چون، اصول موضوعه، در هر فرد، جامعه، زمان و مکانی متفاوت و متغیر است، به ناچار تغییر در سیمای عمومی اندیشه سیاسی در جهان اسلام نیز ناگزیر می‌نماید. روش‌شناسی اندیشه، در جست‌وجو، شناسائی، و تحلیل این «مجاری زایش و تغییر» در مبانی، موضوعات، و مسائل اندیشه‌های سیاسی در جوامع اسلامی است.

ب) تشخیص و تعیین غایات اندیشه سیاسی در جهان اسلام. هر نظام اندیشه، البته، مقاصد ویژه‌ای دارد که از یک‌سو بر مبانی کلی و فرهنگ عمومی یک جامعه استوار است، و از سوی دیگر ماهیت موضوع و مسائل فکر سیاسی در آن جامعه را تعیین می‌کند و یا حداقل، بر آن تأثیر کلی دارد. به‌عنوان مثال، اندیشه‌ی دوره‌ی میانه‌ی اسلام با فرض این نکته که حفظ، دفاع و اجرای شریعت از غایات اساسی دولت است، اندیشه‌ها و نهادهایی را پروراند که چنین غایتی را تضمین نماید. اما در نظام‌های لائیک یا سکولار، که چنین غایتی منظور نشده است، چنان تلاش و جهت‌گیری نیز دیده نمی‌شود. بدین‌سان، چنین می‌نماید که ماهیت غایت/غایات بنیادین تأثیر قاطعی بر پیدایی موضوعات و مسائل خاص در هریک از نظام‌های اندیشه‌ی سیاسی دارند. این غایات، مجموعه‌هایی از اصول و ضوابط ایجاد می‌کنند که همچون قضایای نظری بدیهی/مسلم به‌مثابه «اصول ثانوی» تفکر سیاسی اخذ شده، و مجموعه‌های نوین و مشخصی از مسائل اندیشه‌ی سیاسی را در هر جامعه‌ای تولید می‌کنند. این اصول ثانویه نسبت به آینده و ماهیت امر سیاسی، همان «نقش تولیدی» اصول اولیه را نسبت به خود این مجموعه‌ها دارند.

ج) تشخیص و توضیح مسیر و شیوه‌ی حرکت اندیشه سیاسی از مبادی [الف] به غایات [ب]. نخستین گام در این مرحله، تنظیم اصول اولیه و عمومی تفکر سیاسی در مجموعه‌های مناسب، قابل تعریف و تمییز است. دومین گام را، می‌توان تلاش در انتخاب منطقی یا حداقل اطمینان‌آور «یک آغازگاه» یا «نقطه‌ی عزیمت» دانست، که ممکن است یک چیز یا مجموعه‌های مرتبط و واجد انسجام منطقی باشد. گام سوم، فراهم آوردن اصول مناسب با نقطه‌ی آغاز است. کارکرد این اصول راهنما تسهیل حرکت فکر سیاسی و کمک به تأسیس اصول

ثانویه به‌عنوان مفصل‌ها، و پایگاه‌های بین راهی، با هدف تنفس و سامان‌دهی مجدد اندیشه سیاسی، و تدارک لازم برای تأملات آتی است. این فرایند «تقسیم و تحلیل»، موجب می‌شود که به جای انباشت درهم و برهم اصول و مسائل و غیره، هر قضیه‌ای به‌منزله مقدمه لازم و مولّد برای استخراج زنجیره‌ای از قضایای دیگر لحاظ شود و ذهنِ تحلیل‌گر با نظم و فراغت بیشتری جریان اندیشه‌ی سیاسی در جامعه یا جوامع معین را تعقیب و بازنمایی کند.

درست به دلیل این ملاحظات است که از نسبت نوع اندیشه‌ی سیاسی با نوع روش‌شناسی در این‌گونه از تفکر در جهان اسلام سخن می‌گوئیم. امر سیاسی، به اعتبار ذات متغیرش و از آن مهم‌تر، به اعتبار چرخه‌ی تمدنی که در جهان و جهان اسلام رخ داده، به دو دوران قدیم و جدید تقسیم شده است؛ اگر اندیشه‌های سیاسی جدید در جهان اسلام از تلاقی شریعت و مدرنیته ظاهر شده‌اند، افکار سیاسی دوره‌ی میانه به‌طور بنیادین از تعامل شریعت و نظم سلطانی زاده و پرورده شده است. به تعبیر دقیق‌تر، از تفسیر نصوص شرعی در سایه و روشن نظم سلطانی است که می‌توان به ماهیت اندیشه و روش‌شناسی اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی میانه‌ی اسلام راه یافت و با چنین منظومه‌ی فکر و عمل سیاسی همراه شد.

درباره‌ی ماهیت، سویه‌ها و دشواری‌های فکر سیاسی در دوره‌ی جدید، در جای دیگر و به تفصیل، سخن خواهیم گفت[۱]. در این‌جا، فقط کوشش می‌کنیم هندسه‌ی عمومی دانش سیاسی، و در ادامه، روش‌شناسی دانش سیاسی اسلامی در دوره‌ی میانه را ترسیم نمائیم. غرض از این مقدمه، ایجاد یک زمینه‌ی ذهنی کلی برای خواننده‌ی علاقمند به چنین موضوعی است که ذهن جست‌وجوگر او در ورای تنوع اندیشه و شاخه‌های مختلف دانش سیاسی دوره میانه نوعی یک‌پارچگی و یا حداقل خطوط زمینه و جهت‌دهنده‌ای را جست‌وجو می‌کند.

---

۱. مجموعه دیگری که به "روش‌شناسی اندیشه‌های سیاسی جدید در جهان اسلام" اختصاص دارد، در حال تهیه و آماده‌سازی است.

درست به همین دلیل است که، در این‌جا، به توضیح اجمالی ماهیت امر سیاسی در اسلام دوره‌ی میانه اقدام می‌کنیم. به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین «نقطه‌ی آغاز» در تحلیل ماهیت امر سیاسی در این دوره، توضیح مختصات آن «نظم سلطانی» است که نیروی محرکه و سیمای عمومی امر سیاسی در دوره‌ی میانه را شکل داده، و در گردونه‌ی مغناطیس معنایی خود فروبرده است.

نظم سلطانی

گفتیم که اندیشه‌ی سیاسی دوره‌ی میانه به‌مثابه «یک امر واقع»، پدیده‌ای است که در نسبت با شریعت اسلامی و در زمینه نظم سلطانی زاده و تکثیر شده است؛ چونان فرزندی که آمیزه‌ای از شریعت و سلطنت است. و لازم است که این خصیصه از نزدیک دیده شود؛ زیرا آن‌گاه که از واژه‌ای چون «نظم سلطانی» سخن به میان می‌آید، نخستین اقدام باید توضیح دایره‌ی معنایی این مفهوم، به منظور پرهیز از هرنوع اختلال مفهومی، باشد. «نظم سلطانی» در این‌جا، یک مفهوم اساساً معرفت‌شناختی است که ناظر به ابعاد معرفتی چنان نظم و سازمانی از حیات سیاسی است که یک قوم، ملت و تمدن، در دوره‌ای از تاریخ خود، آن‌را به‌مثابه‌ی یک «مفهوم مرجع» لحاظ می‌کرده‌اند. بنابراین، نظم سلطانی در این سطور، هیچ نسبتی با معانی منفی و مثبت آن در حوزه‌ی هنجاری و ارزش داوری‌های فرهنگی ـ اجتماعی ندارد. بلکه صرفاً آشکارکننده‌ی صورتبندی اقتداری زندگی سیاسی در این دوره است.

تعریف نظم سلطانی همچون یک «مفهوم مرجع»، در تحلیل اندیشه‌ی سیاسی دوره‌ی میانه‌ی اسلام، نتایج روش‌شناختی مهمی دارد؛

۱. مفهوم مرجع در فرایند تفکر سیاسی نقش آغازگاه ــ مبداء المبادی ــ را دارد. اصل مسلم و پذیرفته شده‌ای است که دیگر اصول و فروع تفکر سیاسی با مرجعیت آن طرح و استدلال می‌شود؛ اما خودش نه تنها استدلالی نیست، بلکه به‌طور معنی‌داری استدلال‌گریز است. اصل مرجع، بیش از آن‌که تابع و نتیجه‌ی استدلال باشد، از چیزی به نام «پایگاه مرجع» پیروی می‌کند که امری فرهنگی ـ اجتماعی است. یعنی، به تعبیر محققان علوم تفسیری،

مجموعه‌ای از جهان‌بینی‌هاست که منبعث از نوع در ـ جهان ـ بودگی یک قوم در یک دوران خاص است.

۲. مفهوم مرجع، به دلیل خصلت بالا، نوعی «رژیم کنترل» می‌سازد. بدین‌سان، مجموعه‌ی معینی از محدودیت‌ها و فرصت‌ها فراهم می‌کند که تفکر سیاسی فقط در چارچوب «شرایط امکان» آن قابلیت ظهور و حرکت می‌یابد. بدین‌سان مفهوم مرجع دیگر الگوهای بدیل سیاسی را به شدت غیریت‌سازی و طرد می‌کند تا «نظم سلطانی» را به‌عنوان تنها الگوی ممکن و مشروع زندگی سیاسی تثبیت نماید. طیفی از خود/دیگری می‌سازد ــ از مونارشی تا دموکراسی ــ و هر نظمی که بیشتر با نظم سلطانی تغایر یابد (دموکراسی)، بیشتر نفی و طرد می‌شود. نتیجه این‌که، فقط از زاویه‌ی نظم سلطانی است که «زاویه‌ی ویژه‌ی نگاه به نصّ و شریعت» ساخته و ممکن می‌گردد.

۳. «تدارک اجماع» از کارکردهای پراهمیت مفهوم مرجع است. مفهوم مرجع علاوه بر آن‌که سویه‌سازی و سلطه‌ی یکسان‌کننده‌ای بر اذهان عامه و متفکران در یک دوران تمدنی دارد، قدرت تصمیم‌سازی تعیین‌کننده‌ای نیز دارد. این مفهوم موجب می‌شود که دستگاه اندیشه‌ی سیاسی بر یک «تصمیم پیشینی» اصرار کند که پیش‌فرض هر نوع عملیات اجتهادی ـ سیاسی، و اجتهاد در نصّ، واقع می‌شود. کارکرد اجماع‌ساز مفهوم مرجع چنان اساسی است که فرایند تفکر سیاسی را دچار نوعی کژتابی و به اصطلاح «جدل خفی» می‌کند. تا آن‌جا که، برای مثال، آدمی فکر می‌کند مفاهیم بزرگی چون امامت و ولایت در مذهب شیعه با هر نظام اندیشگی‌ای جز نظم سلطانی ناسازگاری منطقی دارد. اما در واقع، این مفاهیم ولایت و امامت نیست که با مردم‌سالاری متعارض می‌نماید، بلکه نظم سلطانی است که به اعتبار پایگاه مرجعی که بر آن استوار است، با نظم و زندگانی مردم‌سالارانه ناهمساز است. اما مسیر اجتهاد سنتی، بی‌توجه به جدل خفی که ممکن است به آن دچار باشد، به‌عنوان نمونه، ناسازی را از نظم سلطانی به مفاهیم ولایت و امامت منتقل می‌سازد. در حالی‌که «مفاهیم بزرگ» در هر مذهب و تمدنی از این حیث که خصلت «فراگفتمانی» داشته و بزرگ‌تر از تک‌تک هر

گفتمانی هستند، از توان تفسیری فوق‌العاده‌ای برخوردار بوده و، بالقوه، قدرت حضور مؤثر در مفصل‌بندی‌های گفتمانی متعدد را دارند.

۴. از ویژگی‌های مهم در مفهوم مرجع «میل به تفرّد» است. مفاهیم مرجع، در هر دوران تمدنی، خصلتی تفردگرایانه دارند. هر مفهوم مرجعی، با حسادت، حضور مؤثر یک یا چند مفهوم مرجع دیگر را انکار نموده، به حاشیه می‌راند. بدین‌سان، ظاهراً هرگونه میل به تکثرگرایی به معنای حضور هم زمان /مکان مفاهیم مرجع متعدد در یک دوران تمدنی منتفی بوده، و هرگونه تکثرگرایی لزوماً به معنای تکثر در درون مغناطیس معنایی یک مفهوم مرجع است که امکان و بسط می‌یابد. این سخن به این معنی است که هر مفهوم مرجعی، بی‌آن‌که میل به همزیستی با دیگر مفاهیم رقیب و الزامات آن‌ها را داشته باشد، لزوماً کثرت‌های متناسب با منطق خود را تمهید و بسط می‌دهد. همچنین معنی دیگر این سخن آن است که در هر دوره‌ی تمدنی نمی‌توان عملیات تفسیری/یا اجتهاد در نصّ را جز بر مبنای یک مفهوم مرجع استوار نموده، پیش برد. فرایند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی از کارکردهای انکارناپذیر مفهوم مرجع است.

به هرحال، ویژگی‌های چهارگانه در نظم سلطانی به‌مثابه یک مفهوم مرجع، موجب شده است که درباره‌ی «نقطه‌ی عزیمت واقعی» در اندیشه‌ی سیاسی دوره‌ی میانه، به‌طور تعیین‌کننده‌ای، «غفلت تحلیلی» رخ دهد. یعنی فرایند جدل خفی سبب شده است که به جای اتخاذ فضای فکری دوره‌ی میانه (نظم سلطانی) به‌عنوان مفهوم مرجع واقعی، چنین وانمود شود که این نصوص دینی بوده است که به‌طور مستقیم به آن‌ها مراجعه و از آن‌ها استنباط می‌شده، و بنابراین، نتایج استنباطی حاصل از فرایند اجتهاد دوره‌ی میانه را مطلق و فرازمانی/مکانی نشان می دهد. چنین به‌نظر بیاید که نظم سلطانی، صرفاً، حاصل تأملات اجتهادی در نصّ بوده است و نه بالعکس؛ و این دقیقاً همان رخدادی است که در این مختصر «جدل خفی» می‌خوانیم.

«جدل خفی» در مقابل جدل جلی و آشکار است که؛ اولاً، بدون نفی آن تفکر سیاسی شکل نمی‌گیرد؛ و ثانیاً قواعد عمومی منطق برای شناسایی و دفع آن کافی

است. اما جدل خفی، که در خلال اشارات خود به ارزش روش‌شناختی آن در ارزیابی افکار سیاسی دوره‌ی میانه تأکید کردیم، «در اثر چارچوب‌ها و باورهای پیشین و خواسته‌های تاریخی قبلی پدید می‌آید و ذهن را از راه اکتشاف به راه دفاع از یک یا چند مفروض ذهنی خفی می‌کشاند». چنان‌که یکی از نویسندگان به درستی اشاره کرده است، ذهن بشر به‌طور غالب گرفتار این نوع جدل است و در مطالعه دقیق آثار بسیاری از اندیشمندان می‌توان ردپایی از این پدیده‌ی واژگون‌ساز را یافت. (*مفاتیح‌الغیب*، مقدمه‌ی عابدی شاهرودی، ص ۸۱)

تأکید بر این پدیده‌ی واژگون‌ساز در فهم اندیشه‌ی سیاسی دوره‌ی میانه اهمیت خاصی دارد؛ فکر حکمرانی سلطانی، اندیشه‌ای نیرومند بود که بر تمام دوره‌ی میانه سایه‌افکنده، و بر کل دانش سیاسی مسلمانان، که در همین دوره تأسیس شده بود، تأثیر گذاشت. این تأثیر در دو گرایش مرتبط به هم جریان یافت؛ نخست، اندیشه‌ها و دانش سیاسی که بیشتر ناظر به حفظ و استقرار نظام موجود بودند. و دوم، اندیشه‌ها و دانش انتقادی که از موضع آرمانی به نقد وضع موجود می‌پرداخت. این نوع اندیشه‌ها که از قصور «سلطنت موجود» نسبت به وظایف و کارویژه‌هایش انتقاد می‌کردند، بدون تعرض به اصل نظم سلطانی و بی‌آن‌که ساخت و روابط قدرت سلطانی را نقد کنند، جویای شکل‌ها و افراد کمابیش بدیل و جایگزین بودند و رعیت را به یافتن «سلطان مطلوب» و قابل اعتماد تشویق می‌کردند. این جست‌وجو، البته، صورت‌های مختلف داشت که انواع اندیشه‌های واقع‌نگر و آرمانی/انتقادی را شامل می‌شد. همه‌ی این اندیشه‌ها بر بنیاد نظم سلطانی ایستاده و در پی اصلاح و بازیافت نظم سیاسی موجود بودند، درون مایه‌ی واحد و ساخت اقتداری یکسانی داشتند.

به هر حال، ابتناء امر سیاسی دوره‌ی میانه بر نظم سلطانی، نتایج منطقی بسیاری داشت؛ از جمله‌ی این نتایج، می‌توان به ظهور موضوعات و مسائل معینی در قلمرو امر سیاسی اشاره کرد که همه متأثر از همین مفهوم مرجع بوده و در جهت عمومی نظام سلطانی، به حوزه‌ی تحقیقات فقهی، فلسفی و...، «چونان پرسش‌های جدی»، راه یافته‌اند. به‌عنوان مثال، طرح و عرضه‌ی پرسش‌هایی

فلسفه و نصوص شرعی، نظیر شرایط و اختیارات حاکم اسلامی، مفهوم ولایت عهدی، وزارت تفویض، سازمان اداری/سیاسی مبتنی بر نظام «امارت»، مفهوم سلطنت اسلامیه، سلطان عادل و جائر، و سرانجام، پیدائی و رونق مجموعه‌هایی که امروزه به «سیاست‌نامه» مشهورند و...، همه از لوازم منطقی ابتناء فلسفه‌ی سیاسی و، مهم‌تر از آن، سیاست شرعی بر نظم سلطانی است.

این مثال‌ها، که مشتی از خروارند، نشان‌دهنده یک نکته‌ی مهم معرفتی و روش‌شناختی‌اند و آن این‌که، این دسته از مسائل سیاسی، اولاً، از انسجام و پیوند درونی خاصی برخوردارند، و ثانیاً، به‌مثابه شبکه‌ای از منظومه‌ی مفاهیم سیاسی، ظهور و حیات منطقی دارند؛ شرایط منطقی آن‌ها به‌گونه‌ای است که تک‌تک آن‌ها به هم پیوسته‌اند؛ یا همه ظاهر می‌شوند و یا هیچ‌کدام. باهم می‌آیند و باهم می‌روند و زایش و زوالشان وابسته به یکدیگر است.

یادداشت‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی‌تفسیرالقرآن، چاپ پنجم (قم: جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱٤۱۷ق).
۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، تفسیرالمیزان، ترجمه موسوی همدانی، چاپ پنجم (قم: جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۷٤ش).
٤. صدرالدین محمدشیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، (بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م).
۵. صدرالدین محمد شیرازی، المبدأ و المعاد، تحقیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱٤۲۲ق/۱۳۸۰ش).
٦. صدرالدین محمد شیرازی، کتاب المشاعر، مقدمه هنری کربن، (بیروت: مؤسسه‌ی التاریخ العربی، ۱٤۲۰ق/۲۰۰۰م).
۷. صدرالدین محمد شیرازی، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، (تهران: انتشارات مولی، ۱۳٦۳).
۸. خواجه نصیرالدین محمد طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینویی ـ علی‌رضا حیدری، (تهران: خوارزمی، ۱۳٦۹).
۹. حاج ملاهادی سبزواری، شرح المنظومه، تعلیقه‌ی حسن حسن‌زاده، (تهران: ناب، ۱٤۲۲ق).
۱۰. ابونصر محمد فارابی، کتاب الملّه و نصوص اخری. به کوشش محسن مهدی، (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸٦م).
۱۱. ابونصر محمد فارابی، احصاء العلوم، مقدمه عثمان محمدامین، (مصر: مطبعه‌ی السعاده‌ی، ۱۹۳۳م).
۱۲. ابن‌سینا، الهیات شفاء، (قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱٤۰٤ق).

فصل چهارم

دین و سیاست در فلسفه غرب تمدن اسلامی

مقدمه

گزارش روش‌شناختی از اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی، کاری ممکن ولی دشوار است. امکان ساختاری چنین پژوهشی از آن روی فراهم است که بسیاری از منابع و حتی تمایزات اندیشه فلسفی در غرب تمدن اسلامی، شناسایی و تحقیق شده است، اما با این‌حال گزارش روش‌شناختی دشواری‌های بسیاری هم دارد. شاید بتوان مهم‌ترین دلایل این دشواری را در دو نکته عمده خلاصه کرد:

نخست آن‌که فلسفه سیاسی در جهان اسلام، به تبع مجموعه تولیدات فکر فلسفی، از انبوه مفاهیم افلاطونی و ارسطویی و نوافلاطونی انباشته است. بدین‌لحاظ، فلسفه سیاسی اسلامی، به‌طور شگفت‌انگیزی، این سه جریان عمده فلسفی را وحدت بخشیده است. سه جریان افلاطون‌گرایی اسلامی، ارسطوگرایی اسلامی و نوافلاطونی اسلامی در نظام دانایی فیلسوفان مسلمان، همنشین شده است. (Netton, pp. 35-36) این پدیده (ترکیب سه جریان فلسفی) ــ که البته به اعتبار خصایص معرفتی مسلمانان انجام شده است ــ پیامدهای روش‌شناختی ویژه‌ای در عرصه‌ی اندیشه سیاسی داشته است براساس نظام فلسفی افلاطون، سیاست در حوزه‌ی فلسفه نظری قرا می‌گیرد و از این حیث، فلسفه سیاسی افلاطونی در ذیل نظری‌ترین مباحث وی در باب مابعدالطبیعه ــ با تمام لوازم روش‌شناختی آن ــ مندرج است. (افلاطون، جمهور، ص ٤٥١ـ ٢٦٧) اما، ارسطو معتقد است سیاست در حوزه‌ی فلسفه عملی قرار می‌گیرد و البته این نوع نگاه پیامدهای روش‌شناختی خاص خود را دارد. (ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ص

۲۲۵ـ ۲۰۵) روشن است که تلفیق مفاهیم دو دیدگاه فوق دربارهٔ سیاست، در فلسفه اسلامی، گزارش روش‌شناختی از فلسفه سیاسی را در جهان اسلام پیچیده و مشکل نموده است. فلسفه سیاسی اسلام، علاوه بر دو دیدگاه گفته شده، وجوهی از ایده‌های نوافلاطونی را نیز جذب کرده است. (جابری، *نامه فرهنگ*، ص ۱۲۳)

دومین دلیل دشوار بودن گزارش روش‌شناختی از فلسفه سیاسی در غرب تمدن اسلامی، این است که این نحله از فلسفه اسلامی در جداسازی خود از فلسفه سیاسی در شرق تمدن اسلامی کوشش‌های زیادی کرده است. (جابری، *نَحْنُ والتراث*، ص۱۱۵) به‌رغم این کوشش‌ها بسیاری از مفاهیم اساسی فلسفه سیاسی در شرق تمدن اسلامی، همچنان حضور فعال خود را در نظام دانایی فیلسوفان بخش غربی جهان اسلام حفظ کرده است. بدین‌سان، همواره این پرسش اساسی مطرح است که آیا فلسفه سیاسی ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد، به لحاظ روش‌شناختی، در ادامهٔ فلسفه سیاسی کندی، فارابی و ابن سیناست؟ آیا اصولاً این فلسفه تکرار و توضیح فلسفه شرق است؟ یا نه؟ به‌طور کلی، و از دیدگاه روش‌شناختی، آیا می‌توان به تقسیم فلسفه سیاسی اسلامی به دو گرایش شرق و غرب تمدن اسلامی حکم کرد؟ آیا این دو نوع فلسفه قطع‌نظر از تفاوت مکانی فیلسوفان، بنیاد روش‌شناختی واحدی ندارند؟ در این مقاله به طرح و توضیح پرسش‌های فوق می‌پردازیم. تأکید بیشتر ما بر فلاسفه غرب تمدن اسلامی است.

فیلسوفان غرب تمدن اسلام

ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد، سه فیلسوف شناخته شده در غرب تمدن اسلامی هستند که هر کدام به‌گونه‌ای به تأمل فلسفی در سیاست پرداخته‌اند. تاریخ زندگی و اشتغالات ذهنی این سه متفکر اسلامی نشان می‌دهد که آنان، نه اتفاقی، بلکه به‌طور معنی‌داری در یک عصر می‌زیستند و اندیشه و مسائل مشترکی در باب سیاست و فلسفه داشته‌اند. هر سه فیلسوف، علاوه بر هم‌عصری و جغرافیای مشترک، دغدغه‌های اجتماعی ـ سیاسی و فکری واحدی داشتند؛ هر سه طبیب بودند؛ در مناصب عالی دولتی حضور داشتند؛ برداشت اضطراب‌آمیزی از شرایط

اجتماعی زمانه خود منعکس می‌کردند؛ منتقد مشرب اجتماعی ـ سیاسی فقیهان بودند؛ و سرانجام، دو تن از آنان از حیث کینه‌ورزی رقبا و ناملایمات زندگانی سرنوشت مشترکی داشتند.

ابوبکر محمدبن الصائغ، معروف به ابن‌باجه، در تاریخ نامعلومی در حدود ٤٧٨ هـ.ق در سرقسطه متولد شد. گفته می‌شود مدتی (بیست سال) وزیر علی‌بن یوسف بن تاشفین و سپس ابوبکر (از بنیان‌گذاران دولت مرابطین) بوده است. (قمیر، ١٩٨٦: ١٣) ابن‌باجه در ٥٠٩ یا ٥١٢ هـ.ق سرقسطه را به مقصد اشبیلیه ترک کرد. از آن‌جا به Xativa رفته، وزیر ابن اسحاق ابراهیم‌بن تاشفین و سپس زندانی او شد. پس از آزادی از زندان به فاس رفت و همان‌جا در ٥٣٣ هـ.ق و به وسیله زهر کشته شد. (ابن‌باجه، تدبیر، ص ٦ـ٥) مهم‌ترین اثر سیاسی ابن باجه، کتاب مشهور *تدبیر المتوحد* است.

ابوبکر محمدبن طفیل قیسی، حدود ٥٠٠ هـ.ق در منطقه‌ی آش، نزدیک غرناطه متولد شد. از زندگی علمی او اطلاعات زیادی وجود ندارد. وی مدتی طبیب و سپس وزیر ابویعقوب یوسف‌بن‌عبدالمؤمن از امیران دولت موحدین بود. ابن‌طفیل دوست نزدیک ابن‌رشد و واسطه‌ی آشنایی ابن‌رشد با امیر یعقوب، جهت انجام سفارش امیر در شرح کتب ارسطو بود. گفته می‌شود با افزایش سن و اشتغالات ابن‌طفیل، وی همچنان وزیر خلیفه باقی ماند اما خلیفه، ابن‌رشد را با عنوان طبیب مخصوص خود در دربار موحدین نگهداشت. ابن‌طفیل در ٥٨١ درگذشت و تنها اثر فلسفی باقی‌مانده او رساله *حی‌بن یقظان* است. (قمیر، ١٩٨٦: ٣٦ـ ٣٢)

ابوالولید محمدبن رشد، در ٥٢٠ هـ.ق در قرطبه اندلس به دنیا آمد. وی نیز همچون پدر و جد خود که مناصب قضایی شهر را به عهده داشتند، در ٥٦٣ هـ.ق به سمت قاضی اشبیلیه و نیز قاضی جماعت (العبیدی، ١٩٩١: ٩ـ ١٠) قرطبه، از جانب امیر موحدی ابویعقوب یوسف، منصوب شد.

ابن‌رشد در همین ایام به تحقیقات خود در علوم سه‌گانه شریعت، فلسفه و پزشکی ادامه داد. وی طی سال‌های ٥٨٠ـ٥٧٨ به اشاره ابن‌طفیل، طبیب و مشاور نزدیک دربار موحدین ــ امیرابویعقوب یوسف و پسرش یعقوب منصور ــ بود.

اما به دلایل نامعلومی، که شاید ریشه در اختلاف وی با فقیهان داشت، از دربار موحدین طرد و پس از صدور فرمانی دایر بر تحریم و تکفیر فلسفه و فیلسوفان (ابن‌رشد، *فصل المقال*، ۱۳۷٦، ص ۲٦ـ۲۳)، به روستای یهودی‌نشین «یُسانه» در حوالی شهر قرطبه تبعید شد. وی بقیه عمر خود را در عزلت به سر برد و در ۵۹۵ هـ . ق، درحالی‌که از جانب منصور موحدی عفو شد، با شور و شر زندگی وداع کرد. گفته می‌شود که ابن‌عربی، عارف شهیر مراکشی در مجلس بزرگداشت او حضور داشت. (العبیدی،۱۹۹۱: ۱۹ـ ۱۵)

اگرچه ابن‌رشد در دوره حیات ابن‌باجه در سن نوجوانی به سر می‌برد و هنوز در سن آموزش فلسفه و علوم قرار نداشت، بعدها با ملاحظه *تدبیر المتوحد* ابن‌باجه، به شدت شیفته این اندیشه شده، صاحب تدبیر را «پدر فلسفه در اندلس» لقب داد. (العبیدی، ۱۹۹۱: ۱۰) چنان‌که گفتیم، وی دوست و همفکر ابن‌طفیل بود. اندیشه‌های ابن‌رشد به زبان‌های اروپایی ترجمه شد و با عنوان *ابن‌رشدگرایی اروپایی* یا آکوینسیم جدید، دست‌مایه نهضت فکری جدید در رنسانس اروپا گردید. درست به همین دلیل ابن‌رشد به همان شدت که از سوی فقیهان مسلمان اندلس تکفیر می‌شد، از طرف سران کلیسا نیز تکفیر شد و آثار او را مطلقاً تحریم نمودند. (العبیدی، ۱۹۹۱: ۲۸؛ جابری، ۱۹۹۸: ۱۳)

به هرحال، اشاره اجمالی به اشتراکات زمانی، فکری و پیامدهای اجتماعی ـ نظری اندیشه ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد، نشان می‌دهد که این جریان اندیشه یکسری ویژگی‌های متمایزی به‌طور کلی و شاید به‌ویژه در اندیشه سیاسی دارد. در سطور آتی کوشش می‌کنیم وجوه روش‌شناختی این مکتب را جست‌وجو نمائیم.

ارزیابی منابع شناخت

هر دانش و اندیشه‌ای ناگزیر نیازمند به منابعی ویژه برای تأمین شناخت‌شناسی خود است تا بتواند، با اعتبار بخشیدن به ملاک‌های دانایی خود، در برابر هجوم شکاکیت مقاومت نماید. فلسفه سیاسی غرب تمدن اسلامی، به این دلیل که در

دوره‌ی سیطره‌ی گرایش‌های سلفی و مکاتب صوفیانه قرار داشت، کوشش‌های زیادی در جهت توجیه و اعتبار نظام دانایی از خود نشان داد. در زیر به گزارش برخی از این ارزیابی‌ها می‌پردازیم:

الف) نقد شناخت شهودی

فلاسفه‌ی غرب تمدن اسلامی، در اعتبار شناخت شهودی، که از آن به شناخت صوفیانه تعبیر می‌کنند، تردید داشتند. به‌نظر ابن‌رشد:

> طریق شناخت در صوفیه طریق نظری، یعنی ترکیبی از مقدمات و قیاس‌ها، نیست. به گمان آنان، شناخت خداوند و دیگر موجودات، چیزی است که صرفاً به نفس القا می‌شود؛ آن‌گاه که نفس از شهوت‌ها تجرید شده و به اندیشه درباره مطلوب بپردازد. (ابن‌رشد، *الکشف*، ۱۹۹۸،ص۱۱۷)

ابن‌رشد در ادامه می‌گوید:

صوفیه در احتجاج به صحت دیدگاه خود، البته بر بسیاری از ظواهر شرع نیز استناد می‌کنند. مانند آیات «واتقوالله و یعلمکم الله» (بقره/۲۸٤)، «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا» (عنکبوت /٦۹)، «ان تتقوالله یجعل لکم فرقاناً»(انفال/۲۹) و دیگر ادله‌ای که به‌نظر می‌آید دیدگاه صوفیه را تقویت می‌کنند. (ابن‌رشد، *الکشف*، ۱۹۹۸، ص ۱۱۸ـ ۱۱۷) او، سپس، به ارزیابی انتقادی این مشرب فکری می‌پردازد و می‌نویسد:

> و نحن نقول انّ هذه الطریقه، و ان سلمنا وجودها، فانها لیست عامه للناس بماهم ناس...؛ و ما می‌گوئیم این روش، حتی اگر وجودش را بپذیریم، شامل همه مردم از آن حیث که مردم هستند نیست. و هرگاه چنین روش مقصود به بعض مردم باشد، البته روش نظر باطل می‌شود و وجودش در انسان بیهوده می‌نماید. درحالی‌که قرآن تماماً مردم را به‌نظر و اعتبار فرامی‌خواند و بر راه‌های نظر آگاه می‌سازد. آری ما هرگز انکار نمی‌کنیم که کشتن شهوت‌ها شرطی در صحت‌نظر است، همچنان که سلامتی نیز شرط آن است. نه این‌که میراندن شهوت‌ها بالذات مفید شناخت باشد، هرچند شرط آن است. همچنان که سلامتی (بدن) شرط

یادگیری است، هرچند مقیّد به آن نمی‌باشد. درست به این جهت است که شرع به این روش فرامی‌خواند و، فی‌الجمله، به آن تشویق می‌کند؛ یعنی عمل (به زهد) برخلاف آن‌چه این قوم (صوفیه) گمان برده‌اند، به تنهایی کفایت نمی‌کند. بلکه اگر نفعی در (شناخت) نظری داشته باشد، بر وجهی است که گفتیم. و این نکته برای اهل انصاف و اعتبار روشن است. (ابن‌رشد، *الکشف*، ۱۹۹۸ ص ۱۱۷)

این عبارات از ابن‌رشد، هرچند طولانی است، تمام اندیشه این فیلسوف را در اعتبار شناخت شهودی نشان می‌دهد. دیدگاه ابن‌باجه، پدر فلسفه اسلامی اندلس، نیز همانند نظر ابن‌رشد است. وی ظاهراً کتاب *تهافت الفلاسفه* غزالی را ندیده است، اما با استناد به *المنقذ من الضلال* غزالی، از روش‌شناسی صوفیانه به شدت انتقاد می‌کند. به‌نظر ابن باجه، صوفیان بی‌آن‌که در ادعای خود در نیل به سعادت برتر صادق و قابل اعتماد باشند، دچار توهم شده‌اند. (ابن باجه، *تدبیر*، ص ۹ و ٤٦ و٨٤) ابن‌باجه در داوری نهایی خود نسبت به اعتبار روش‌شناسی صوفیه در مدینه و زندگی مدنی متوحّد می‌نویسد:

تزعم الصوفیه ان ادراک السعاده القصوی، قد یکون بلا تعلّم، بل بالتفرّغ...؛ صوفیه چنین می‌اندیشند که ادراک سعادت برتر، نه از راه آموزش، بلکه با فراغت (نفس) ممکن است و این‌که لحظه‌ای نباید از ذکر مطلوب خالی باشد. زیرا در این صورت است که قوای سه‌گانه (حس مشترک، قوه تخیل و ذاکره) جمع می‌شوند و شناخت حاصل می‌شود. لیکن همه این اندیشه یک ظّن و گمان است و انجام آن‌چه که آنان گمان برده‌اند خارج از طبع (بشر) است.

و این هدف و غایتی که صوفیه گمان برده‌اند، اگر هم درست بوده و هدفی برای متوحد باشد، ادراک آن به ذات نبوده، بلکه عرضی است. اگر هم ادراک شود، مدینه‌ای از آن شکل نمی‌گیرد و البته اشرف اجزاء انسان (تعقل و نظر) زاید و بی‌کاره بوده، وجودش باطل خواهد بود. جمیع فعالیت‌های علمی، و علوم سه‌گانه‌ای که حکمت نظری هستند، باطل و تعطیل می‌شوند. نه فقط این‌ها، بلکه حتی صنایع ظنی (ظنونیه) مانند ادبیات، نحو (دستور زبان) و امثال آن نیز چنین سرنوشتی پیدا می‌کنند. (ابن باجه، *تدبیر*، ص ٦٣)

به هر حال، فلسفه سیاسی غرب تمدن اسلامی، از روش‌شناسی اشراقی به این دلیل که اولاً، قابل تعمیم و میسر برای همه‌ی انسان‌ها نیست، و ثانیاً، با کمال طبیعی انسان ناسازگار است و حواس و قوای عقلانی را تعطیل می‌کند، انتقاد می‌کند. فلاسفه اسلامی به دو طریق به اتصال به معرفت یا عقل فعال نظر دارند: برهانی یا صعودی، اشراقی یا هبوطی. طریق صعودی به این ترتیب است که از محسوسات آغاز شده به صور هیولانیه و سپس به صور خیالیه و آن‌گاه به صور معقوله می‌رسد و هنگامی که این معقولات در عقل آدمی آید، این را اتصال خوانده‌اند. یعنی اتصال عقل هیولانی با صور معقوله‌ای که فعل محض است. این طریق برای هر انسانی میسر است. و طریق هبوطی نازل آن است که وجود صور معقوله را فرض کنیم و فرض کنیم که به ما اتصال می‌یابند، آن‌گاه به اکتساب آن‌ها بپردازیم. و این خود موهبتی است که برای هر انسانی فراهم نمی‌شود. فیلسوفان غرب تمدن اسلامی، با اندک تفاوتی، عموماً طریق اول را ترجیح داده‌اند. (الفاخوری و خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان* اسلام، ۱۳۵٦، ص ٦۸۵ـ ٦۸۳)

ب) عقل و شرع؛ راه دوگانه حقیقت

فلسفه غرب اسلامی با تردید در روش‌شناسی اشراق و شهود، روش‌شناسی دانش سیاسی خود را به دو طریق عقل و شرع، یا فلسفه و دین منحصر می‌کند. به عبارت دیگر، دو راه متفاوت برای شناخت یک حقیقت در امر سیاسی. ابن‌رشد مهم‌ترین فیلسوفی است که در کنار ابن‌باجه و ابن‌طفیل، تلاش‌های گسترده‌ای در توجیه این «راه دوگانه» انجام داده است. وی با طرح نظریه «تطابق حکمت و شریعت»، از یک‌سو به وجوب شرعی تحقیقات فلسفی و وجوب شرعی فلسفه می‌پردازد و از سوی دیگر در جهت تأسیس نوعی دانش فقهی بر مبنای فلسفه اخلاق کوشش می‌کند. از آن‌رو که این تلاش نظری پیامدهای مهمی در حوزه تأملات سیاسی دارد، شاید توضیح اجمالی مفاهیم سه‌گانه و اساسی زیر بی‌فایده نباشد.

۱. مفهوم تطابق حکمت و شریعت

توفیق میان دین و فلسفه هدف اساسی فلسفه سیاسی در غرب تمدن اسلامی است.

زیرا زمانه ظهور این مکتب چنین تلاشی را ایجاب می‌کرد. گفته می‌شود که مبارزه‌ای سخت در گرفته بود؛ فقیهان، فلسفه و فیلسوف را تحریم و تکفیر می‌کردند و کوشش فلاسفه بر تفهیم این نکته بود که فراگرفتن حکمت، حکمت است. عقل نوری از جانب خداوند و شریعت وحی است از سوی خدا، پس خداوند هم منشاء دین است و هم مصدر فلسفه. چون ذات احدیت ممکن نیست که مصدر دو چیز متناقض باشد، پس محال است که عقل و دین مخالف هم باشند. و اگر اختلافی است، در ظاهر است و نه در باطن. (الفاخوری و خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ۱۳۵٦، ص ٦۳۳) اما این نظریه را چگونه می‌توان توضیح داد؟ ابن‌رشد اندیشه فوق را بر مبنای اندیشه‌های افلاطون، فارابی و ابن‌سینا، به تفصیل در *طبایع انسان‌ها* توضیح می‌دهد. وی می‌نویسد:

> بدیهی است که طبایع آدمیان متفاوت است. پاره‌ای از مردم از راه برهان معرفت حاصل کرده و بدان گروند و پاره‌ای دیگر از راه گفتارهای جدلی و گروهی نیز از راه گفتارهای خطابی همان معرفت را حاصل کنند. زیرا طبیعت هر انسانی آن پذیرد که استعداد نهفته او است. (ابن‌رشد، *فصل المقال*، ۱۳۷٦ ش، ص ۵۰)

بر این اساس، ابن‌رشد نوع بشر را به اعتبار انواع قیاس‌ها (برهانی، جدلی و خطابی) به سه دسته تقسیم می‌کند: نخست اهل برهان، یعنی فلاسفه که اندیشه و استدلال آن‌ها بر مقدمات عقلی و یقینی استوار است. دوم، اهل جدل، یعنی متکلمان که به ساحل یقینی رسیده ولی درآن غوطه‌ور نشده‌اند. زیرا قیاس آنان مقدمات و نتایج احتمالی دارد و جز جدل یا مناظره به کار دیگری نیاید. و سوم، عامه مردم که دارای عقول تاریک و فطرت ناقصند و قیاس خطابی بیش از آن‌که جنبه عقلی و یا اقناع داشته باشد بیشتر جنبه عاطفی دارد و هدفش تأثیرگذاری است. به‌نظر ابن‌رشد چون خداوند مردم را، در امکانات عقلی، این چنین متفاوت آفریده است، و نیز، چون خطاب دین همگانی است، پس باید تعالیم دین نیز متفاوت باشد تا همگان از آن سود برند. (ابن‌رشد، تهافت التهافت، ۱۹۸٦، ص ٦۵۹) بدین‌ترتیب ابن‌رشد به‌نظریه تقسیم و شریعت به دو قسم ظاهر و باطن می‌پردازد.

۲. مسئله ظاهر و باطن در شریعت

به‌نظر ابن‌رشد، عامه مردم، و کسانی که اندکی از ایشان فراترند، یعنی جدلیان (متکلمان) به ظواهر نصوص و عمل به آن‌چه از آن درک می‌کنند، ایمان دارند. زیرا هدف و غایت شریعت، معرفت حقیقت نیست، بلکه ایجاد فضیلت و تحریض بر خیر و نهی از منکر است. (ابن‌رشد، *تهافت التهافت*، ۱۹۸٦، ص ٦۵۹) وی در *فصل المقال* می‌افزاید:

> و اصولاً علت ورود ظاهر و باطن در شریعت اختلاف فطرت‌های مردم و متباین بودن نیروی فهم آنان در ایمان و قبول است؛ و علت ورود ظواهر متعارض در الفاظ شرع توجه دادن کسانی است که راسخ در علمند بر امر تأویل. (ابن‌رشد، فصل المقال، ۱۳۷٦ش، ص ۵۳)

اکنون ابن‌رشد، و مکتب فلسفی غرب تمدن اسلامی به دو قضیه بنیادین اصرار می‌کند. اول آن‌که، حکمت، دوست و همگام شریعت و خواهر رضاعی آن است... شریعت و فلسفه دو امرند که با طبع همراه بوده و ذاتاً و در غریزه آن‌ها دوستی با یکدیگر است». (ابن‌رشد، *فصل المقال*، ۱۳۷٦ش، ص ۹٤) «زیرا هیچ‌گاه حق متضاد حق نیست و بلکه موافق و گواه آن است.» (ابن‌رشد، *فصل المقال*، ۱۳۷٦ش، ص ۵۱ ـ ۵۰)

دوم آن‌که ـ شریعت، ظاهر و باطنی دارد. و قهراً در برخی موارد بین ظاهر و باطن نوعی ناسازگاری و تعارض وجود دارد. روشن است که عامه مردم و اصحاب جدل (متکلمین و فقهاء) به ظواهر شریعت نظر دارند و فیلسوفان به باطن آن.

بدین‌سان این نتیجه‌گیری قطعی است که به‌رغم ادعای اتصال دین و فلسفه، فیلسوفان و متکلمان، و در نتیجه فقیهان همچنان اختلاف بنیادی خواهند داشت. به‌نظر می‌رسد که فلسفه سیاسی غرب تمدن اسلامی با معمای معرفتی مهمی مواجه است: از یک‌سو بر مبنای کلیات مکتب فارابی و فلسفه سیاسی مشرق اسلامی، فقه و به‌ویژه فقه مدنی، جایگزین فلسفه مدنی در اندیشه اسلامی است. (فارابی، *الملة*، ۱۹۸۱) و از سوی دیگر، فلسفه سیاسی غرب اسلامی اعتمادی به

تحلیل‌های فقیهانه اعم از فقه نظری (کلام) یا فقه عملی (فقه مدنی) ندارد و آنان را به قشری‌گری و تصلب نامعقول در ظواهر نصوص دینی متهم می‌کند. فلاسفه غرب اسلامی، برای حل این معما البته پافشاری‌های زیادی می‌کنند. آنان بی‌آن‌که همانند فلسفه مشرق اسلامی، به ناگزیر تسلیم تحلیل‌های فقیهانه و جدلی شوند، همچنان بر اعتبار و حضور عقل در زندگی مدنی اصرار می‌کنند. این اصرار، نتایج روش‌شناختی مهمی دارد که به اجمال به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

الف) اتفاق فلسفه و باطن شرع: فلسفه سیاسی غرب اسلامی با تکیه بر تحلیل فوق، به دسته‌بندی مسلمانان می‌پردازد و چنین می‌اندیشد که در جامعه اسلامی، ظاهر شریعت از آن جمهور (عامه و اصحاب جدل) و باطن آن برای خاصه و فلاسفه است. فلسفه به باطن شرع نظر دارد و با آن موافق است. ابن‌طفیل در قصه فلسفی *حی‌بن‌یقظان* توضیح مهمی دارد. به سخن او؛ حی بن یقظان وقتی استدلال‌های دینی سلامان، فرستاده آسال را شنید آن‌را موافق یافته‌های عقلی خود یافت و بدین‌سان با اتفاق معقول و منقول در نظر او به دین آسال ایمان آورد. اما وقتی حی وارد جزیره شریعت‌مداران شد، از ظاهر سازی‌ها و انحرافات وارد شده در شریعت متعجب گردید. از جمله موارد تعجب‌آور برای او عقایدی درباره صفات خداوند، ثواب و عقاب و مبدأ و معاد از یک سوی، و اقتصار شریعت بر بعضی فرایض و عبادات، گسترش برخی حیله‌های شرعی و مباح کردن انواع اعمال و لذت‌های ناروا از سوی دیگر است». (ابن طفیل، *حی‌بن‌یقظان*، ص ۲۲۶ به بعد)

ابن‌طفیل گزارش می‌کند که حی‌بن‌یقظان با مشاهده پدیده فوق که به‌نام ظاهر شریعت انجام می‌گرفت درصدد هدایت و اصلاح خلق به یاری آسال و سلامان درآمد. اما به تدریج از اقدامات اصلاحی خود مأیوس شد، زیرا مردم از قبول سخنان او امتناع می‌کردند: «فیئس من اصلاحهم، و انقطع رجاوه من صلاحهم لقلّه قبولهم». (همان، ص ۲۳۱) ابن‌طفیل می‌نویسد:

> و حی سپس به جست‌وجو در احوال طبقات مردم پرداخت. دید که هر حزبی به آن‌چه دارند دل‌خوش هستند. آرزوهای‌شان خدایشان است و شهوت‌هایشان

معبودشان. در جمع‌آوری مال دنیا یکدیگر را هلاک می‌کنند و حتی در زیارت قبور نیز با یکدیگر تفاخر می‌کنند. موعظه به دلشان نمی‌نشیند. کلمه نیکو در آنان کارساز نیست. از جدل چیزی جز اصرار بر عقاید خود نمی‌افزایند. حکمت راهی به آنان ندارد و جهالت آنان را در خود گم کرده است. ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه و لهم عذاب عظیم...

... ملاحظه کرد که اکثر آن‌ها ــ جز اندکی ــ از دین و عقایدشان جز دنیا نمی‌خواهند، با آن به قیمت اندک معامله می‌کنند. تجارت و بیع آنان را از ذکر خداوند غافل نموده و از روز قیامت هراسی ندارند. به‌طور قطع بر حی ابن‌یقظان آشکار شد که تکلیف مردم به کارهایی فراتر از آن‌چه اتفاق افتاده است، ممکن نیست، و بهره بیشتر مردم (اکثرالجمهور) در انتفاع از شریعت منحصر در زندگی دنیایی آنان است تا امور معاش آنان تأمین شود. (ابن‌طفیل، *حی‌بن‌یقظان*، ۱۹۹٤، ص ۲۳۱)

از نظر حی‌بن‌یقظان هیچ شقاوت و خسرانی بدتر از آن نیست که آدمی از لحظه‌ای که از خواب بیدار می‌شود تا بازگشت به رختخواب، هدفی جز تحصیل امور محسوس و پست نداشته باشد. یا مالی به دست آورد یا به لذتی نایل شود یا شهوتی برآورده نماید یا خشمی بریزد، یا جاه‌طلبی خود را تأمین کند، یا عملی از اعمال شرع را برای ظاهرسازی یا دفاع از منافع خود انجام دهد.

حی آن‌گاه که احوال مردم (در جامعه دینی) را فهمید، و این‌که اکثر آنان به‌منزله حیوان غیرناطق هستند، دانست که حکمت به‌طور کلی و توفیق جمع بین فلسفه و آن‌چه پیامبران به زبان شریعت سخن می‌گویند، در چنین جامعه‌ای ممکن نیست. (همان، ۱۹۹٤، ص ۲۳۳ـ ۲۳۲)

ب) مدینه فاضله و مضادات آن: فلسفه سیاسی غرب تمدن اسلامی، با تکیه بر تحلیل فوق، به بازپرداخت جدیدی از مدینه فاضله و مضادات آن می‌رسد. طبق این اندیشه، جامعه‌ای که در آن، فقط ظاهر شریعت حاکم است و توفیق جمع بین فلسفه و شریعت ممکن نیست، از مصادیق بارز مدینه‌های غیرفاضله تلقی می‌شود؛ مدینه‌ای که فیلسوفان و آگاهان به باطن شریعت ناگزیر از انقطاع و هجرت فکری

از آن بوده و به تعبیر ابن‌باجه محکوم به حکم «نوابت» هستند. ابن‌طفیل به‌طور نمادین توضیح می‌دهد که حی‌بن‌یقظان ـــ فیلسوف خودساخته ـــ با مشاهده احوال مردم و یأس از اصلاح آنان، تصمیم به عملی تقیه‌آمیز می‌گیرد: با سلامان و اصحاب او که همگی به ظاهر شریعت تحفظ داشتند و از تأویل به شدت دوری می‌کردند، ملاقات کرد و اعلام نمود که مثل آنان می‌اندیشد. رأی آنان را دارد. آنان را به التزام به حدود شرع و اعمال ظاهری شریعت توصیه نمود. از تعمق بیشتر در بسیاری از آن‌چه بدان آگاهی ندارند نهی کرد و به اعراض از بدعت و اقتداء به سلف صالح و... سفارش نمود. توصیه کرد که مردم را از اهمال شریعت و اقبال به دنیا باز بدارند. آن‌گاه حی‌بن‌یقظان به سراغ آسال ـــ دین‌شناس غواص در باطن شریعت و علاقه‌مند به تأویل ـــ رفته و به اتفاق، جزیره ملتزم به ظاهر شریعت را به‌مثابه مدینه غیرفاضله ترک کردند. (همان، ص ۲۱۹ـ ۲۱۸ و ۲۳۴)

ابن‌باجه، تحلیل فوق را با تکیه بر اصطلاحات فلسفی بیان می‌کند. وی به اقتفای افلاطون و فارابی، مدینه‌ها را به فاضله و غیرفاضله تقسیم می‌کند. به‌نظر او مدینه کامله یا فاضله بدون هرگونه گمراهی و شرور است: «در مدینه فاضله کامله هر انسانی به نهایت آن‌چه که مستعد آن است نایل می‌شود. آراء آن مدینه به کلی صادق است. هیچ رأی کاذبی وجود ندارد و همه اعمال آن صرفاً و مطلقاً فاضله است.» (ابن‌باجه، تدبیر، ص ٤٤)

اما مدینه‌های دیگر انباشته از گمراهی و شر است. «پس هرگاه در چنین مدینه‌ای کسی بر اندیشه درستی باشد که در آن شهر رایج نیست و یا نقیض آن اندیشه رایج است، چنین انسان یا انسان‌هایی را نوابت» و یا متوحد گویند. (همان، ص ٤٥).

به‌نظر ابن باجه، در مدینه کامله هرگز «نوابت» وجود ندارد. بلکه نوابت در مدینه‌های غیرکامله ظاهر می‌شود. بدین‌سان، منظور از متوحد کسی نیست که منفرد از مردم و در خلوت زندگی کند، بلکه متوحد از نظر فکری است. معتقد یا راه یافته به حقیقتی که از اهل مدینه او غایب است یا حتی نقیض آن رواج دارد. ابن‌باجه می‌نویسد:

وجود سعادتمندان [سُعَدا]، اگر وجودشان در این‌گونه مدینه‌ها [ی غیرفاضله]

> ممکن باشد، فقط از نوع سعادت فردی [مفرد] است. و درستی تدبیر منحصر در تدبیر مفرد است. خواه این مفرد، واحد و یگانه باشد یا بیش از یکی؛ مادام که بر رأی آنان، امت یا مدینه‌ای اجتماع نکرده است. (همان، ص ٤٦)

ابن‌باجه، با استناد به افلاطون، چنین می‌اندیشد که یکی از ویژگی‌های مدینه فاضله عدم نیاز به صناعت پزشکی و قضاوت است. سپس بلافاصله با اشاره به زمانه خود که «اصناف سه‌گانه نوابت، حکام [قضات] و اطباء وجود دارند» نتیجه می‌گیرد که جامعه‌ی زمانه وی عموماً غیرفاضله است. (همان، ص ٤٦ و ٤٣)

بدین‌ترتیب، ابن باجه نیز، همانند ابن طفیل در موقعیتی استراتژیک قرار می‌گیرد که با تکیه بر پیوند عقل و شرع، فلسفه را مصدر سعادت و کمال مدینه فاضله دیده و جوامع ملتزم به ظواهر شریعت را خارج از مدینه کامله قرار می‌دهد. این نتیجه، به‌رغم وحدت مبانی، آشکارا با نتایج فلسفی فارابی و ابن‌سینا فاصله دارد.

البته داوری فوق، فقط ناظر به تقدم فلسفه بر ظاهر شریعت است و نه تقدم مطلق فلسفه بر شریعت و یا به‌ویژه باطن شریعت. ابن‌رشد در این‌باره دیدگاه ویژه‌ای دارد که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم.

ج) ضرورت وحی و شریعت در مدینه

به‌نظر ابن‌رشد، شرایعی که مبادی آن‌ها از عقل و شرع اخذ می‌شود، صنایع ضروری مدنی هستند. (و بالجمله انّ الشرائع هی الصنائع الضروریه المدنیه التی تأخذ مبادئها من العقل و الشرع) (ابن‌رشد، *تهافت التهافت*، ١٩٨٦، ص ٥٨١) نگاه ابن‌رشد به این ضرورت از دو جهت است: یکی ضرورت شناخت‌شناسانه و دیگری اهمیت عملی و اجرایی شریعت در مدینه.

ابن‌رشد درباره‌ی اهمیت شناخت‌شناسانه وحی بر دو پیش‌فرض اساسی متکی است: نخست آن‌که شرایع لزوماً باید مأخوذ از عقل و وحی باشند. این لزوم یا وجوب، وجوب هستی‌شناختی است. در نتیجه، هر شریعت وَحْیانی ناگریز آمیخته با عقل است؛ و کل شریعه کانت بالوحی فالعقل یخالطها. (ابن‌رشد، همان،

ص ٥٨٤) ثانیاً اگر بپذیریم که شریعت و قانونی هم وجود داشته باشد که صرفاً مبتنی بر عقل باشد، به ضرورت چنین شریعت عقلانی‌ای، ناقص‌تر از شرایعی است که با عقل و وحی استنباط می‌شوند.(همان، ص ٥٨٤)

ابن‌رشد بدین‌سان در موقعیت معرفتی ویژه‌ای قرار می‌گیرد که به او امکان می‌دهد نقد دو سویه‌ای از فلسفه یونان و وضعیت زندگی شرعی مسلمانان در زمان خود داشته باشد. به‌نظر او، به همان‌سان که زندگی مبتنی بر عقلِ تنها به ضرورت ناقص است، شریعت تخلیه شده از تأویلات عقلی نیز، که وی در زمانه خود با آن مواجه است، به ضرورت نارساست.

فیلسوف اندلس با تکیه بر همین پیش‌فرض‌ها و داوری‌ها، وحی را رحمت و مکمل علوم عقلی در زندگی مدنی تعریف می‌کند و می‌نویسد:

> در همه آن‌چه که عقول انسانی از ادراک آن عاجز است، واجب است که به شرع حق رجوع کنیم. زیرا علم القا شده از جانب شرع منحصراً برای تتمیم علوم عقل آمده است. یعنی هر کجا که عقل انسان از آن عاجز است، خداوند آن را از جانب وحی به انسان افاده می‌کند. و عجز از ادراک آن‌چه که آگاهی از آن در زندگی و هستی انسان ضروری است یا: [الف] عجز به اطلاق است یعنی در طبیعت عقل نیست از آن حیث که عقل است آن را ادراک نماید. [ب] یا عجز به حسب طبیعت صنفی از مردم است. این نوع عجز یا در اصل فطرت است و یا این‌که به لحاظ امری عارض شده از خارج از قبیل عدم تعلم است. و [به هرحال] دانش وحی برای همه این اصناف رحمت است. (همان، ص ٢٥٦ـ ٢٥٥)

این سخن حاوی نکات روش‌شناختی مهمی است: چنان‌که گذشت، ابن‌رشد به اعتبار اقسام قیاسات سه گانه (برهانی، جدلی و خطابی) انسان‌ها را به اصناف سه‌گانه فلاسفه، متکلمان و اهل جدل، و عامه مردم (جمهور) تقسیم می‌کند. بنابراین از نظر ابن‌رشد، اگرچه فلاسفه فطرت برتر دارند و اهل تعقل‌اند، از آن حیث که طبیعت عقل بماهو عقل، به اطلاق از درک برخی مسائل ضروری برای حیات و وجود انسان عاجز است، فلاسفه نیز به ضرورت و فی‌الجمله

نیازمند علم وحی هستند. بقیه اصناف مردم نیز بنا به اقتضای فطرتشان یا عوارض خارجی نیازمند وحی‌اند. از این‌روست که ابن‌رشد، علم وحی را برای جمیع اصناف مردم رحمت می‌داند.

ارزیابی این سخن نشان می‌دهد که عقل‌گرایی ابن‌رشد، نه تنها به معنای تعطیل وحی نیست، بلکه بنا به ضرورت معرفت‌شناسی، فیلسوف و فلسفه نیز نیازمند شریعت است. ابن رشد می‌نویسد:

> از این سخن آشکار می‌شود که جمیع حکیمان در باب شرایع این رأی را درست می‌بینند که باید از انبیاء و واضعین مبادی عمل و سنت‌های مشروع در تک‌تک ملت‌ها و ادیان تقلید نمایند. و این مبادی ضروری [مثلاً نمازهای روزانه] همچنان‌که برای جمهور مردم فضیلت‌آور است [چون از فحشاء و منکر باز می‌دارد] برای آنان فضیلت‌آورترین است. (همان، ص ٥٨٤)

او در ادامه می‌گوید:

> که چون فلسفه فقط موجب شناسایی سعادت عقلی صنف خاص است، لازم است آنان علاوه بر حکمت، شرایعی را که قصد تعلیم جمهور عامه دارند، بیاموزند زیرا اولاً، هیچ شریعتی از شرایع نیست که آگاهی بخشی خاص ویژه حکیمان و آن‌چه مشترک است نداشته است. ثانیاً چون این صنف خاص از مردم، وجود و تحصیل سعادت‌شان جز با مشارکت صنف عام، تمام نمی‌باشد، تعلیم اسباب سعادت عامه برای وجود و حیات صنف خاص (فلاسفه) نیز ضروری خواهد بود. خواه در دوره کودکی که کسی در ضرورت این آموزش تردید ندارد، و خواه پس از انتقال به زندگی تخصصی خود که از «ضرورت فضیلتش» است. (همان، ص ۵۸۳ـ ۵۸۲)

به هرحال، ابن‌رشد حضور وحی و شریعت را در مدینه حتی برای فیلسوفان ضروری می‌داند. درست به همین دلیل است که در توضیح و تلخیص جمهور افلاطون، حضور فقه را در مدینه یکی از اقسام مدینه فاضله برمی‌شمارد. وی در *تلخیص السیاسه* می‌نویسد:

و گاه احیاناً اتفاق می‌افتد که رئیس این مدینه به مرتبه پادشاهی برسد، ولکن صاحب علم به سننی باشد که شارع آن‌ها را وضع نموده، دارنده قوه استنباط درباره احکامی باشد که شارع در قضایای جزئیه نصّی درباره آن ندارد. و این نوع از علم در نزد ما علم فقه نامیده می‌شود. پس، اگر کسی چنین خصلتی داشته و همراه آن، قدرت بر جهاد نیز داشته باشد، چنین مردی پادشاه سنن خوانده می‌شود.

با این همه، اگر این دو خصلت در مرد واحدی یافت نشود، یعنی قدرت جهاد و اجتهاد، تفکیک شود، ممکن است که ریاست به دو حاکم واگذار شود. چنان‌که حال کثیری از خلفای مسلمین است. (ابن‌رشد: ۱۹۹۸، ص ۱۷۸ـ ۱۷۷)

نکات فوق اهمیت شریعت و فقه در مدینه را نشان می‌دهد. با این‌حال، ابن‌رشد، به این لحاظ که اکثر اهداف شرایع را تعلیم و فضیلت‌مندی جمهور می‌داند، به تغلیب، می‌گوید: «والشرائع تقصد تعلیم الجمهور عامه». (ابن‌رشد، *تهافت التهافت*، ص ٥٨٤) به‌نظر وی: «قصد اولیه شارع تفهیم جمهور» است. (ابن‌رشد، همان، ص ۳۵۸) به همین دلیل «صاحب شرع جمهور را صرفاً به مقداری از امور آگاه می‌کند که برای تحصیل سعادت‌شان لازم است و البته در امور عملی نیز توصیه‌های شارع تا این حد است.» (ابن‌رشد، همان، ص ٤٢٩)

ابن‌رشد از تحلیل فوق دو نتیجه‌ی مهم می‌گیرد: اول آن‌که صاحب شرع همه‌ی حقایق را در نصوص شرعی برای جمهور نمی‌نمایاند و در این زمینه فقط به اندازه‌ی تحصیل سعادت جدلی و کسب فضیلت عملی کفایت می‌کند. دوم آن‌که چون خطاب شرع غالباً به جمهور است، با زبان جمهور سخن می‌گوید. از این حیث شریعت باطنی دارد که جز برای خواص قابل کشف نیست. ابن‌رشد برای توضیح دیدگاه خود نظریه‌ای را طرح می‌کند که به «نظریه تأویل» مشهور است.

نظریه تأویل

تأویل یا تفسیر در اندیشه‌ی ابن‌رشد، تلقی ظواهر الفاظ شرع به‌مثابه یک نشانه و تلاش در درک معنای مکنون آن است. ابن‌رشد با تکیه بر دیدگاه معرفت‌شناختی

خود در باب ضرورت وحی و شریعت در مدینه، مبنای مهمی را در زمینه‌ی نظریه تأویل، یعنی تفسیر ظاهر شریعت تأسیس می‌کند. در این‌جا منظور از تأسیس مبنا اخذ و اعتقاد به مبادی شرایع به‌مثابه یک پیش‌فرض، و در ادامه تحلیل‌های شناخت‌شناسانه ابن‌رشد است. وی در *تهافت التهافت* می‌نویسد:

> به راستی حکیمان از فلاسفه هرگز اجازه نمی‌دهند که نزد آنان در مبادی شرایع گفت‌وگو و جدل شود... این امر بدان جهت است که اگر هر صناعتی مبادی ویژه‌ای دارد و بر ناظر در آن صناعت لازم است که نسبت به مبادی تسلیم شود و در نفی و ابطال آن نکوشد، صناعت عملیه شرعی در رعایت مبانی سزاوارتر است. زیرا مشی بر فضایل شرعی در نزد فلاسفه نه تنها برای همه انسان‌ها از آن حیث که انسانند، بلکه برای فلاسفه نیز از آن حیث که عالمند، ضروری است.
>
> بنابراین، بر هر انسانی واجب است که مبادی شریعت را بپذیرد و در آن تقلید نماید. و البته لازم است که هر شریعتی واضع [پیامبری] داشته باشد. پس انکار شریعت و مناظره در آن باطل کننده هستی انسان است. و به همین دلیل است که قتل زندیق‌ها واجب است. پس آن‌چه می‌توان در این‌باره گفت این است که مبادی شریعت از امور الهی است که فراتر از عقول انسانی است و عقل به‌رغم جهل به اسباب این مبادی ناگزیر به اعتراف به آن‌ها است... زیرا همین مبادی باعث تثبیت شریعت‌ها بوده، و شرایع مبادی فضایل هستند... و اگر به مرور زمان، سعادت یار شده باشد که کسی از علما راسخ در علم باشد و برای او تأویل در مبدأیی از مبادی شریعت حاصل شد، بر او واجب است که به چنان تأویلی تصریح نکند و سخن خدا را بگوید که: «والراسخون فی العلم یقولون آمنّا به کلٌ من عند ربنا». این است حدود شرایع و حدود علماء؛ «و هذه هی حدود الشرائع و حدود العلماء» (ابن‌رشد، همان، ص ۵۲۸ـ ۵۲۷)

این گفته‌ی ابن‌رشد بسیار طولانی است، اما تمام اندیشه این فیلسوف را به اجمال نشان می‌دهد. اول آن‌که ابن‌رشد، مبادی شریعت را به‌مثابه امور الهی فراعقلی ـ فرابشری می‌پذیرد. دوم آن‌که می‌پذیرد که اکثر طرق بیان شرع،

خطابی بوده و ناظر به جمهور است، هرچند خواص را نیز از نظر دور نمی‌دارد. سوم آن‌که ابن‌رشد شریعت را مبدأ فضایل می‌داند که هرگونه اخلال در آن موجب اضرار به وجود انسان و مدینه است. بنابراین تلاش در حفظ اعتبار شریعت از وظایف فیلسوف است. چهارم آن‌که هرچند بخش‌هایی از نصّ نیازمند تأویل است، اما نه همگان قادر به تأویل‌اند، نه همه‌ی نص تأویل‌پذیر است و نه تأویل برای غیر اهل آن قابل افشاست. بدین‌سان، ابن‌رشد ناگزیر است تا روش‌شناسی و قواعد ویژه‌ای برای نظریه تأویل خود تدارک نماید. شاید بتوان تلاش‌های ابن‌رشد را عناصر و ارکان نظریه تأویل نام‌گذاری کرد.

ارکان نظریه تأویل

روشن است که محور اصلی نظریه تأویل در اندیشه ابن‌رشد، ضرورت حضور عقل در نظام شریعت و زندگی است. اکنون ابن‌رشد با چند پرسش اساسی مواجه است: چه کسانی اهل تأویل‌اند؟ چه قسمت از ظواهر نصّ قابل تأویل است؟ و سرانجام شیوه تأویل چگونه است؟ پاسخ به این پرسش‌ها ارکان سه‌گانه‌ی نظریه تأویل را تشکیل می‌دهد.

۱. تأویل و اصناف سه‌گانه مردم

ابن‌رشد، انسان‌ها را به لحاظ قوای ذهنی به سه قسم عمده تقسیم می‌کند. در خصوص تأویل نیز، البته این تقسیم سه‌گانه را حفظ می‌کند و می‌نویسد:

> الف) کسانی که مطلقاً اهل تأویل نیستند و اینان عامه مردمند که فهم آنان صرفاً در حدود خطابیات است. و البته هیچ انسان سلیم العقلی از این نوع شناخت تصدیقی بی‌بهره نیست.
>
> ب) دسته دیگر کسانی که اهل تأویل جدلی هستند و اینان را [از لحاظ قوه ادراکی] جدلیون نامند. اعم از این‌که این امر، یعنی استعداد و فهم این مسائل ناشی از طبع یا عادت آنان باشد.
>
> ج) دسته سوم کسانی که اهل تأویلات برهانی هستند و اینان را اهل برهان گویند. به طبع یا به عادت و صناعت. یعنی از راه آموختن صناعت حکمت. البته این نوع

تأویلات برهانی را حتی برای دسته دوم که جدلیون هستند نیز نباید بیان کرد، تا چه رسد به عامه مردم و آنان که از نوع اولند.

ابن‌رشد تأکید می‌کند، «بر خواص اهل علم واجب است که متوسل به تأویل شوند و بر عامه واجب است که حمل به ظاهر شریعت نمایند، زیرا استعداد و طبیعت عامه مردم بیش از توجه به ظاهر ایجاب نمی‌کند.» (ابن‌رشد، همان، ص ۸۲) وی در توضیح دیدگاه خود می‌نویسد:

زیرا بدیهی است که هدف بیان کننده تأویل ابطال مفاد ظاهر و اثبات مفاد مُوَوَّل است و نتیجه‌ای که از این امر حاصل می‌شود این است که مفاد ظاهر برای کسی که حدود فهمش فقط عمل بِه ظاهر است باطل نمی‌شود؛ و مُؤَوَّل هم برای او اثبات نمی‌شود [چون فهم آن‌را ندارد] و این کار خودبه‌خود اگر در اصول شریعت باشد منتهی به کفر می‌شود. پس بیان تأویلات برای عامه مردم روا نیست. (ابن‌رشد، همان، ص ٨٤)

۲. تأویل و اصناف سه گانه سخن شرع

ابن‌رشد همچنان که مردمان را در خصوص تأویل به اصناف سه‌گانه تقسیم می‌کند، مجموعه ظواهر شریعت را نیز به اعتبار تأویل به سه دسته متفاوت تقسیم می‌کند:

الف) پاره‌ای از ظواهر شرع وجود دارد که قابل تأویل نیست. پس اگر این‌گونه تأویل در مبادی و اصول دین باشد، کفر و در غیرمبادی، بدعت است.

ب) پاره‌ای از ظواهر در شریعت وجود دارد که تأویل آن بر اهل برهان واجب است. در این‌گونه موارد اگر اهل برهان حمل بر ظاهر کنند مرتکب کفر شده‌اند. همچنان که تأویل غیراهل برهان و اخراج [این ظواهر] از ظاهرشان در حق آنان کفر یا بدعت محسوب می‌شود.

ج) در بین ظواهر شرع، البته قسم سومی هم وجود دارد که مردد بین دو قسم فوق است و اغلب محل شک و تردید است. پاره‌ای از اهل نظر این موارد را حمل بر ظاهر کرده‌اند و قابل تأویل نمی‌دانند و عده‌ای برعکس حمل بر ظاهر را در آن‌ها روانمی‌دارند و قائل به تأویل هستند. این تردیدها ناشی از دشوار بودن

این قسم و مشتبه بودن آن‌ها است. البته در این موارد خطای اهل نظر از علما معذور خواهد بود.

۳. معنی و روش تأویل

برای ابن‌رشد این اندیشه اساسی است که نظر برهانی هرگز مؤدی به مخالفت با احکام شریعت نیست. بنابراین، اصل همان موافقت امر شرعی با امر وجودی طبیعی و اجتماعی است و موافقت منقول با معقول. به این لحاظ، در صورت تعارض، تأویل منقول واجب است. ابن‌رشد در تعریف تأویل می‌نویسد:

> تأویل عبارتست از اخراج دلالت لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی، بی‌آن‌که این امر به عادت زبان عرب در عبور از تسمیه یک شیئی به شبیه یا سبب آن، یا لاحق یا مقارن آن، یا دیگر موارد از اصناف کلام مجازی، اخلال ایجاد کند. (همان، ص ۹۷)

ابن‌رشد البته تأکید می‌کند که تأویل همواره باید متکی بر نظر برهانی باشد، نه جدل. او همچنین می‌گوید «فانّ الاقاویل البرهانیه قلیلهٌ جداً؛ همانا سخنان برهانی جداً اندک هستند، این نوع از سخنان در بین دیگر انواع سخن به‌منزله طلای ناب در میان سایر فلزات معدنی، یا چونان درّ خالص نسبت به سایر جواهرات است.» (*تهافت التهافت*، ص ۳۳٤)

نتیجه‌ی سخنان گفته شده این است که موارد تأویل صحیح در شریعت، بسیار نادر خواهد بود. ابن‌رشد با چنین تمهیداتی به توضیح روش تأویل خود می‌پردازد: به‌نظر او، «هرگاه نظر برهانی به نحوی منجر به نوعی از شناخت موجودی [از موجودات] یا امری از امور شود، یکی از دو وضع وجود خواهد داشت: اول این‌که آن چیز معیّن مسکوت عنه شارع باشد [و از طریق نص شناخته نشده باشد]، دوم آن‌که شرع آن‌را شناسانده باشد.

اگر از نوع قسم اول باشد که مسکوت عنه شارع است که قهراً تعارض [در معرفت و وسایل شناخت] وجود ندارد. اگر از نوع دوم باشد که شریعت در باب آن سخنی دارد، در این صورت نیز دو وضع خواهد بود: الف) ظاهر شریعت

موافق نظر برهانی است ـــ که در این صورت هم سخنی نیست. ب) ظاهر شریعت مخالف نظر برهانی است ـــ و در این صورت باید متوسل به تأویل شد.» (*فصل المقال*، ۱۳۷٦، ص ۵۱)

به‌نظر ابن‌رشد ضرورت تأویل از آن‌روست که اولاً، فطرت‌های مردم متفاوت و متباین است. ثانیاً، خطاب شریعت به همگان است، در نتیجه شریعت ظواهر متعارضی دارد؛ به این دلیل که خطاب یکسان به فطرت‌های نابرابر ممکن نیست. بدین‌ترتیب، ابن‌رشد نتیجه می‌گیرد که زبان شریعت به‌گونه‌ای است که ضمن عنایت به آگاهی بخشی خواص، بیشتر با طبایع اکثریت غالب انسان‌ها موافق است و از این رو، خصلت خطابی و حداکثر جدلی دارد. این نوع از خطاب‌ها، از چشم‌انداز تأویل، اصناف چهارگانه‌ای دارند که ابن‌رشد آن‌ها شرح می‌دهد.

جایگاه تأویل در اصناف خطاب شرعی

چنان‌که گفتیم، در متون شریعت اغلب به آن راه‌هایی توجه و تأکید می‌شود که برای اکثر مردم راه‌های مشترک [شناخت بین عوام و خواص] باشد و برایشان علم تصوری یا تصدیقی به بار آورد. این طرق در شریعت بر چهار گونه‌اند: (*فصل المقال*، ۱۳۷٦ ص ۸۲ـ ۸۰)

۱. طریقی که با وجود مشترک بودن بین اکثر مردم موجب هر دو نوع تعلیم است. با وجود این‌که طریق خطابی و جدلی دارد، موجب تصور و تصدیق یقینی است. این‌گونه قیاسات به‌گونه‌ای است که نتایج و مقدمات آن به‌رغم مشهوره یا مظنونه بودنشان به نحوی مفید یقینی است. به همین دلیل، این صنف از گفتارهای شرع قابل تأویل نیست و منکر یا تأویل‌کننده آن‌ها کافر است.

۲. قسم دوم آن‌که مقدمات با وجود این که از نوع مشهورات یا مظنونات است. مفید یقینی باشد. ولی نتایج حاصل از آن مطلوب و موردنظر نباشد. بلکه این نتایج، مثال‌هایی باشد نسبت به اموری که قصد انتاج آن‌ها بود. البته در این نوع از امور تأویل راه دارد؛ یعنی در نتایج حاصله تأویل راه پیدا می‌کند.

۳. قسم سوم عکس قسم دوم است. یعنی این‌که نتایج حاصله از مقدمات مطلوب بالذّات باشد، ولی مقدمات که از نوع مشهورات و مظنونات هستند، افاده

یقین نکند. در این نوع از خطابات شرعی، تأویل نه در نتایج، بلکه صرفاً در مقدمات راه پیدا می‌کند. (*فصل المقال*، ۱۹۹۹، ص ۱۱۷)

٤. چهارم این‌که مقدمات از نوع مشهورات یا مظنونات باشد و عوارض و لواحقی که موجب افاده یقین می‌شود بر آن‌ها عارض نشود، و نتایج حاصله [مطلوب بالذّات نبوده] مثال‌هایی از نتایج مطلوبه باشند. در این‌گونه موارد بر خواص اهل علم واجب است که تأویل کنند و بر عامه مردم است که حمل بر ظاهر کنند.

به هر حال، هدف از تأویل، روشن کردن مفاد ظاهر قرآن به منظور افاده سعادت انسانی است. «پس، کسی که آیات قرآن را به تأویلی تبدیل کند که معنی آن برای همه روشن نباشد و یا روشن‌تر از مفاد ظاهر آیات نباشد، حکمت قرآن و هدف اصلی آیات قرآن را که افادت سعادت برای انسان است، باطل کرده است.» (فصل المقال، همان، ص ۱۱۸) و چون همواره در میان فرق اسلامی، درباره صحت و سقم تأویلات اختلاف نظر وجود دارد، ابن‌رشد کوشش کرده است تا معیاری برای تمییز تأویل صحیح از ناصحیح به دست دهد

قانون تأویل

ابن‌رشد در *الکشف عن مناهج الأدله* به اقتفای غزالی، کوشش می‌کند که قانون خاصی برای تأویل وضع کند. وی همانند غزالی هریک از معانی موجود در شریعت را، به عینه، واجد مراتب وجودی پنجگانه می‌داند؛ آن‌چه ابوحامد غزالی به وجود ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و شَبَهی تقسیم و نام‌گذاری می‌کند.[۱]

۱. ابن‌رشد، *الکشف عن مناهج الأدله فی عقاید الملّه*، ص ۲۰۷ ـ ۲۰٦.
غزالی مراتب پنجگانه‌ی وجود را این‌طور تعریف می‌کند:
۱. وجود ذاتی: وجودی که خارج (و مستقل) از حس و عقل قرار دارد. و حس و عقل از آن صورت برداری می‌کند و این امر را ادراک می‌کند. مثل زمین، آسمان، گیاه و...
۲. وجود حسی: وجودی است که فقط در حس تمثّل پیدا می‌کند، مثل این است که انسان چیزی خواب ببیند، یا تصوراتی در ذهن شخص مریض نقش می‌بندد. صورت‌هایی که غیر از حس تنها، چیزی در آن مشارکت ندارد.

به‌نظر ابن‌رشد، هرگاه معنایی از معانی موجود در شریعت مطرح شود، در صورتی که معنای تصریح شده عین معنای وجود ذاتی نباشد، باید به معنای وجودات چهارگانه دیگر نظر کرده تشخیص داد کدام یک از آن‌ها در نزد صنفی که انطباق ظاهر معنای شریعت با وجود ذاتی را محال می‌دانند قانع کننده‌تر است. سپس آن تمثیل شرعی را باید بر همان وجود غیرذاتی که اغلب به ظن آنان امکان‌پذیر است حمل و تنزیل نمود. (ابن‌رشد، *الکشف*، ص ۲۰۷ـ ۲۰۶)

معنای سخن فوق آن است که تأویل، حداقل در برخی شرایط، نه به اعتبار کشف حقیقت، بلکه بیشتر به اعتبار شرایط ذهنی و ملاحظات فطری مخاطب شکل می‌گیرد. از این حیث، شاید بتوان گفت که در نظر ابن‌رشد، تأویل نیز همانند ظاهر شریعت مراتب و درجاتی دارد. یعنی تأویل نیز به اعتبار مراتب اصناف مردم قابل توصیف به وصف صحت و بطلان است. وی با منع علما از آشکار کردن تأویل برای جمهور به سخنی از امام علی(ع) استناد می‌کند:

> با مردم به آن‌چه که می‌فهمند سخن بگوئید، آیا می‌خواهید که آنان خدا و پیامبر(ص) را تکذیب کنند؛ حدثوالناس بما یفهمون، أتریدون ان یکذبوالله و رسوله. (همان، ص ۹۹)

به هر حال، اندیشه‌ی تأویل، به‌رغم احتیاط‌های علمی و عملی ویژه‌ی ابن‌رشد،

---

۳. وجود خیالی: وجود صورت محسوساتی است که از حس انسان غایب شده، ولی انسان قادر به بازآفرینی صورت آن‌ها در ذهن است، بدون آن‌که از حواس خود یاری جوید.

٤. وجود عقلی: این‌که برای شیء روح و حقیقت و معنایی وجود داشته باشد و سپس عقل مجرد معنای آن را تلقی نماید. بدون آن‌که صورت آن را در خیال، یا حس یا خارج ثبت کند. مثل کلمه «دست/یَد» که از آن قدرت منظور است.

٥. وجود شَبَهی: این‌که خود شیء موجود باشد اما نه به صورت یا به حقیقت خود، نه در خارج، نه در حس، نه در خیال، و نه در عقل. ولیکن شیء دیگری باشد که در خصوصیتی از خواص شبیه آن باشد. مثل محال بودن ثبوت نفس غضب برای خداوند از جهت ذاتی، حسی، خیالی، و عقلی که موجب تنزّل آن بر ثبوت صفات دیگری است که از آن همان صادر می‌شود که از غضب؛ مثل اراده‌ی عقاب از جانب خداوند (غزالی (۱۹۸٦). مجموعه‌ی رسائل غزالی: «فیصل التفرقه بین‌الاسلام و الزندقه». ج ۳ بیروت: دارالکتب العلمیه. ص ۱۲۱ به بعد؛ به نقل از: ابن‌رشد. الکشف عن مناهج الادله. ص ۲۰٦. پاورقی ٦۲)

نتایج روش‌شناختی گسترده‌ای در علم‌شناسی مدنی این فیلسوف، اعم از کلام، فقه و حکمت مدنی برجای گذاشت. در زیر، به اجمال به این نتایج اشاره می‌کنیم.

روش ابن‌رشد در حکمت مدنی

ابن‌رشد با تکیه بر مطابقت حکمت و شریعت از یک‌سو، و دستور شریعت بر وجوب حکمت از سوی دیگر، نتایج روش‌شناختی مهمی در فلسفه‌ی سیاسی یا حکمت مدنی استنباط می‌کند: نخست آن‌که وی برخلاف فارابی و ابن‌سینا، الف) نه حکمت عملی را از حضور در جزئیات زندگی مدنی محروم می‌کند، ب) و نه فقه را جایگزین مطلق حکمت مدنی در جوامع دینی می‌نماید، ج) نه عقل فلسفی را از حضور در استنباط فقهی باز می‌دارد.

برعکس، به‌نظر ابن‌رشد، چون حکمت و شرع معاضد یکدیگرند؛ فلسفه مدنی هم به‌عنوان یک نظام دانایی مستقل برای جامعه شریعت‌مدار ضرورت دارد و هم برای تأویل و تأثیر در اجتهاد فقیهانه‌ی آنان. [فلسفه مدنی به‌عنوان دانش مستقل و ضروری در جامعه دینی] [فلسفه به‌مثابه ابزار تأویل و مؤثر در اجتهاد فقیهان]

دومین نتیجه‌ی روش‌شناختی ابن‌رشد، طرح این اندیشه است که اگر فلسفه مدنی در جامعه‌ی شرعی نیز ضرورت دارد و استنتاجات برهانی آن باید مبنای تأویل ظاهر شریعت باشد، لازم است با تأمل در آثار قدمای فلاسفه، اساس نظری متقنی بر فلسفه‌ی سیاسی (مدنی) در جامعه‌ی دینی استوار نمود.

ابن‌رشد با چنین تحلیلی، اولاً بر وجوب شرعی نظر به فلسفه سیاسی قدما، و استعانت متأخرین از متقدمین حکم می‌کند و ثانیاً خود با تلخیص و گزارش انتقادی از جمهور افلاطون، به گفت‌وگوی انتقادی با قدما به منظور تأسیس حکمت مدنی خطر می‌کند. فیلسوف ما در توضیح روش خود می‌نویسد:

> چون می‌دانیم که نظر در مقدمات و مباحث محتاج‌الیه قیاسات عقلی از اموری است که قدما به‌طور کامل مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند، پس بر ما واجب است که به کتب آنان مراجعه کرده، آن‌چه را در این باب‌ها گفته‌اند موردنظر و توجه قرار دهیم. اگر همه آن‌ها درست بود، همه را بپذیریم و اگر بین آن‌ها مطالب نادرستی بود بدان اشاره کرده اشتباهات را بنمایانیم.

و هنگامی که از بررسی در کتب قدما، فراغت یافته، وسایل و مقدمات و ابزار کافی را که به وسیله آن‌ها قادر بر نظر در موجودات می‌شویم، فراگرفتیم... در آن هنگام شرعاً بر ما واجب خواهد بود که خود بحث در موجودات و بررسی و جست‌وجوی در آن‌ها را طبق موازین و روشی که از شناخت قیاسات برهانی [از کتب قدما] آموخته‌ایم، شروع کنیم. (*فصل المقال*، ۱۳۷٦، ص ٤٥)

عبارات فوق، آشکارا، روش و هدف اساسی ابن‌رشد در تلخیص انتقادی سیاست یا جمهور افلاطون را نشان می‌دهد. به‌نظر او، اگر در فلسفه‌ی سیاسی قدما معنای قابل استنباطی نهفته است، افلاطون رئیس قدماست و جمهور او چنان مقامی دارد که دیگر فلسفه‌های سیاسی قدما صرفاً حاشیه بر آن است. درست بدین لحاظ است که فیلسوف ما، با تکیه بر متن جمهور، ارسطو، نوافلاطونیان، و حتی فلسفه‌ی سیاسی پیشینیان مسلمان خود نظیر فارابی، ابن‌سینا و ابن‌باجه را، در روشنایی جمهور و چونان حاشیه‌ای بر آن می‌بیند.

ابن‌رشد، اما به‌رغم اهمیتی که به جمهور افلاطون می‌دهد، هرگز تحت تأثیر شعاع عظمت آن قرار نمی‌گیرد، بلکه با گزینشی هدفمند، فقط پاره‌های مهم و اساسی آن را بنا به اقتضای روش‌شناسی خود گزارش می‌کند. وی، همچنین، به کرات به تطبیق مباحث نظری خود با وضعیت دولت‌های اسلامی زمانه‌ی خود می‌پردازد. او در سایه‌ی آرمان جمهور تفسیری فلسفی از مشکلات سیاسی جهان اسلام و راه‌حل‌های احتمالی آن ارائه می‌دهد. (ابن‌رشد، *تلخیص السیاسه*، ص ٤٦)

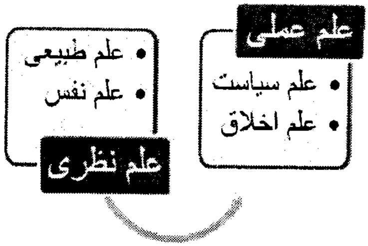
اساس برهانی سیاست

منظور از سیاست، البته تدبیر مدینه است. احکام تدبیر مدینه وقتی برهانی است که دانش سیاسی، به‌مثابه یک نظام استدلالی بر مبانی برهانی ویژه‌ای استوار شده باشد. از این حیث، ابن‌رشد تلاش می‌کند ضمن پذیرش طبقه‌بندی ارسطویی علوم، با بازگشتی بنیادی به افلاطون، احکام علم مدنی را به‌گونه‌ای به فلسفه نظری، و بنابراین، گزاره‌های برهانی این شاخه از دانش ارجاع دهد.

سخن فوق نیاز به توضیح بیشتری دارد؛ ابن‌رشد در تقسیم‌بندی علوم، علم

سیاست را جزء علم عملی قرار می‌دهد. این تقسیم، تقسیم ارسطویی است؛ طبق این اندیشه، علم عملی از اصل متفاوت از علوم نظری است؛ هم از نظر موضوع، هم از نظر غایت و هم از نظر روش. موضوع علم عملی اشیاء ارادی است که مبداء وجودشان از ما و از اراده و اختیار ما است. درحالی‌که مبدأ علم طبیعی، اشیای طبیعی و مبدأ مابعدالطبیعه خداوند و موضوعش اشیاء الهی است. همچنین، غایت علم عملی، عمل یا تنها فعل است، درحالی‌که غایت علوم نظری، ذاتاً شناخت نظری است، هرچند که در بعضی مواقع به عمل نیز ربط می‌یابد.

در نظریه‌ی ارسطو، روش علوم نظری برهانی است. اما روش علوم عملی آمیزه‌ای از برهان و جدل، و در علم سیاست بیشتر جدلی است. لیکن ابن‌رشد، برخلاف ارسطو فقط برهان‌های یقینی را، حتی در علم سیاست، معتبر می‌داند. از این لحاظ او مجبور است به منظور تمهید مبادی برهانی در سیاست، از معرفت‌شناسی ارسطویی صرف‌نظر کرده و روش‌شناسی علم سیاست را تماماً صبغه افلاطونی بپوشاند: یعنی تلاش در کشف قواعد یقینی، ثابت و لایتغیر در حوزه‌ی سیاست. بدین‌ترتیب، ابن‌رشد تلاش می‌کند تا جدلی و متغیرترین بخش دانش‌ها ـ علم سیاست ـ را به علم طبیعی، یعنی یقینی‌ترین بخش علوم نظری، پیوند دهد. محمدعابدالجابری مسیر این تلاش ابن‌رشد را در الگوی زیر نشان می‌دهد: (ابن‌رشد، *الضروری فی السیاسه*، ۱۹۹۸، ص ٤٧)



طبق این تحلیل، اگرچه علم مدنی قرینه‌ی علم اخلاق، به‌مثابه دو جزء اصلی فلسفه عملی است، نظم حاکم بر علم سیاست، علی‌الاصول، مبتنی بر نظم حاکم بر علم اخلاق است. زیرا اگر موضوع علم اخلاق، تدبیر نفس به منظور رسیدن به کمالات

نفس فرد است، موضوع علم سیاست تدبیر مدینه برای نیل به کمالات شهر است. روشن است که مقصود از مدینه، اشکال هندسی آن ــ اعم از بناها و خیابان‌ها و غیره ــ نیست. بلکه منظور از شهر، تدبیر اهل شهر است؛ نه از آن جهت که جسم‌اند، بلکه از این حیث که صاحبان نفس‌هایی هستند که همه‌ی شهروندان در جست‌وجوی کمالات نفس‌هایشان در زندگی مشترک می‌باشند. بدین‌سان، در تحلیل ابن‌رشد، شهر همان جمع تک‌تک مردم است. پس، به ضرورت هر آن‌چه موجب شناخت و تحقق عدالت در نفس فرد است، همان دقیقاً برای مدینه نیز صادق است. زیرا فرد انسانی و مجموع انسان‌ها از این لحاظ که از نوع واحد هستند (نوع انسان) حکم واحدی دارند. ابن‌رشد با تکیه بر یک تحلیل فلسفی می‌نویسد:

> دلیل آن این است که، اشیایی که از حیث نوع واحدند، اما به لحاظ کمیت متفاوتند، هرگز یکی از آن‌ها [یعنی نفس واحد] متناقض با دیگری [نفوس متعدد] نخواهد بود. پس، در این حالت، آن‌چه به ضرورت موجب وجود عدل در نفس یک فرد است، همان چیز به عینه موجب وجود عدل در شهر واحد نیز خواهد بود. (ابن‌رشد، *الضروری فی السیاسه*، ۱۹۹۸، ص ۱۲۱ـ ۱۲۰)

ابن‌رشد با چنین یکسان‌انگاری بین نفس انسانی و خصایص شهر، اصولاً به تقدم معرفت‌شناختی علم اخلاق به علم سیاست حکم می‌کند. اما علم اخلاق به کدامین شاخه از دانش استوار است؟ ابن‌رشد پاسخ می‌دهد: علم‌النفس (= روان‌شناسی). والبته، «علم نفس» جزء یا شاخه‌ای از «علم طبیعی» است. زیرا (النفس فی اکثر احوالها لا تنفعل و لا تفعل الا بالجسم) «نفس در بیشتر احوال خود، صرفاً به وسیله جسم متأثر شده یا عمل می‌کند». پس، شادی، غم، شجاعت، غضب و غیره همگی از احوال نفسی هستند که مرتبط با جسم می‌باشند: به‌طور کلی، نفس از ماده طبیعی موجود زنده قابل تفکیک نیست. و اگر قوای نفس به‌عنوان منشاء اخلاق مرتبط با جسم است، جسم انسانی نیز همانند دیگر اجسام موضوع علم طبیعی خواهد بود. (ابن‌رشد، *مقدمه جابری*، صص ٤٧ـ ٤٦) درست به همین لحاظ است که ابن‌رشد بین علوم طبیعی و علم سیاست پیوند برقرار می‌کند و با

تحلیل طبیعی قوای سه‌گانه‌ی نفس (عقل، غضب و شهوت) و فضایل و روابط آن‌ها، چنین حکمی را به مدینه نیز سرایت و تعمیم می‌دهد:

و بالجمله، پیوند این فضایل [سه گانه] به اجزای مدینه [یعنی حاکم، پاسداران و پیشه‌وران] همانند پیوند نفس به قوای [سه‌گانه: عاقله، غضبیه و شهویه] آن است. بنابراین، مدینه به سبب همین قوه نظریه تأملیه که بر دیگر قوا حکم می‌راند، فاضله خواهد بود. شأن انسانی که فیلسوف و حکیم در شهر است، شأن قوه ناطقه عاقله‌ای است که بر دیگر قوای نفس سیادت می‌کند و با آن‌ها مرتبط است. (ابن‌رشد، *تلخیص السیاسه*، ص ۷۰)

به هر حال، ابن‌رشد در اندیشه‌ی برهانی کردن دانش سیاسی است. این دیدگاه البته نتایج مهمی بر علم‌شناسی سیاسی ابن‌رشد دارد: نخست این‌که ابن‌رشد به نقل و ترجمه‌ی همه‌ی کتاب‌های ده‌گانه جمهور نمی‌پردازد، بلکه آن‌چه را به‌نظرش برهانی، و بنابراین ضروری است، نقل می‌کند وی در توجیه شیوه‌ی تلخیص جمهور می‌نویسد:

مقاله دهم [افلاطون] برای این علم [سیاست] ضروری نیست... [محتوای این مقاله] مجرد اقوال خطابی یا جدلی است... و اما مقاله اول از این کتاب [جمهور] مجموعه‌ای از اقوال جدلی است، و هیچ برهانی در آن مگر به صورت بالعرض، پیدا نمی‌شود. همین‌طور است اوایل مقاله دوم، به همین لحاظ محتوای آن‌ها را تلخیص نکردم. (ابن‌رشد همان، ص ۲۳۱ـ ۲۳۰)

ثانیاً ابن‌رشد، هر آن‌چه را که در فلسفه‌ی سیاسی قدما، «برهانی» می‌بیند، به قطع می‌پذیرد و هرگز بر ادله‌ی شرعی که فقها در مخالفت با آن دارند، اعتنا نمی‌کند. یکی از این موارد، دیدگاه ابن‌رشد در مورد زنان است. او ظاهراً نظر افلاطون درباره‌ی برابری زن و مرد را می‌پذیرد و هرگز به ادله‌ی شرعی مغایر آن اشاره‌ای ندارد. به‌نظر می‌رسد که چنین ادله‌ی شرعی را با توجه به‌نظر برهانی خود که از قدما اخذ کرده است، «تأویل» می‌کند. ابن‌رشد با تکیه بر طبقه‌بندی سه‌گانه‌ی طبایع انسان‌ها، جنسیت

را در درجه آخر اهمیت قرار می‌دهد. وی با طرح این پرسش که آیا طبایع زن و مرد به خصوص در امور مربوط به مدینه یکسان است یا متفاوت، می‌نویسد:

> و به‌طور یکسان، چون همواره بعضی از زنان بوده‌اند که بهره بزرگی از هوشمندی و عقل داشته‌اند، محال نیست که بین زنان، فیلسوفان و حاکمان و امثال آن‌ها پیدا کنیم، هرچند که عده‌ای عقیده دارند که این نوع از زنان اندک و نادر هستند. به‌ویژه بعضی شریعت‌ها از اقرار به امامت زنان؛ یعنی رهبری سیاسی (امامه العظمی) آنان امتناع می‌ورزند هرچند که برخی شرایع دیگر می‌توان یافت که برخلاف شرایع دسته نخست، از آن روی که وجود چنین زنانی را محال نمی‌دانند به جواز رهبری سیاسی زنان حکم می‌کنند. (همان، ص ۱۲۵)

البته، این تنها مورد در اندیشه‌ی ابن‌رشد نیست که برخی دیدگاه‌های شرعی را با تکیه بر عقل (به اصطلاح خود) برهانی نقد می‌کند. وی با اتخاذ مبنای کلی انطباق عقل و شرع، به‌طور اصولی روش‌شناسی اجتهادی ویژه‌ای در علوم شرعی تأسیس می‌کند. در زیر به خلاصه دیدگاه‌های ابن‌رشد در خصوص اجتهاد فقهی، به‌مثابه مکمل اندیشه‌های فلسفی وی در دانش سیاست، اشاره می‌کنیم.

روش‌شناسی اجتهاد

مهم‌ترین اثر ابن‌رشد، در باب اجتهاد، رساله‌ی *بدایه المجتهد و نهایه المقتصد* است. این رساله، متأسفانه تا نگارش این مقاله به دست نگارنده نرسیده بود. اما گزارش اجمالی و تحلیلی از این کتاب توسط دکتر حمادی العبیدی، با عنوان *ابن‌رشد و علوم الشریعه الاسلامیه* منتشر شده است که مبنای این قسمت از نوشته‌ی حاضر است. (العبیدی، ۱۹۹۱)

چنان‌که عبیدی توضیح می‌دهد، ابن‌رشد همچنان که علم سیاست خود را بر فلسفه‌ی اخلاق استوار کرده است، در اندیشه‌های فقهی ـ اجتهادی نیز چنین مبنایی را به‌طور اصولی لحاظ می‌کند و بدین‌سان، فلسفه‌ی سیاسی و فقه ابن‌رشد، سرچشمه‌ی مشترکی دارد و نتایج روش‌شناختی مشترکی پیدا می‌کند. عبیدی به‌عنوان نتیجه‌ی ملاحظات خود در این باره می‌نویسد:

ابن‌رشد یگانه فقیهی است که مقاصد شریعت اسلامی را بر اندیشه اخلاقی بنا کرده است، و می‌رود بر همین اساس نظریه فلسفی خاص در علوم شرعی تأسیس نماید. نصوص و مثال‌هایی از کتاب «بدایه المجتهد» نشان می‌دهد که این مرد درصدد بنای مقاصد شریعت بر فلسفه اخلاق روشن و شفافی است. پس او از یک مبدأ عامی عزیمت می‌کند که مفادش آن است که هدف کلیه احکام عملی شرع رشد فضایل [اخلاقی] است. وی می‌گوید: «و سزاوار است بدانی که مقصود از سنت‌های عملی شریعت فضایل نفسانی است. (العبیدی، ص ۱۰۷)

ابتنای مقاصد عملی شریعت بر فضایل نفسانی ـ اخلاقی، از دیدگاه روش‌شناختی دو معنای مهم دارد: اول به این دلیل که ابن‌رشد ملتزم به اندیشه‌ی انطباق عقل و شرع است، ناگزیر به اتخاذ چنین مبنایی در فقه و علوم شریعت است. ثانیاً، از این لحاظ که فلسفه‌ی اخلاق، به‌زعم او، حاوی قیاسات برهانی است، ابن‌رشد ناگزیر به وارد کردن قیاس عقلی و روش تأویل در اجتهاد و علوم شرعی است.

ابن‌رشد، در درون این الزامات روش‌شناختی به چشم‌اندازهای جدیدی در باب اجتهاد و شریعت می‌رسد که از دیدگاه مقاله حاضر اهمیت بسیاری دارند:

۱. *اجتهاد مقاصد*: ابن‌رشد، با تکیه بر انطباق عقل و شرع از یک‌سو، و ابتنای احکام عملی شریعت بر فلسفه‌ی اخلاق، نتیجه می‌گیرد که اگر: الف) احکام عملی شریعت به منظور فضایل نفسانی است و ب) فضایل نفسانی قابل استدلال برهانی است، پس، ج) تمام احکام عملی شریعت دارای معنای معقول است؛ «فالاحکام الشرعیه کلّها معقوله المعنی» (ابن‌رشد، *بدایه المجتهد*، ج ۱، ص ٦٦)

ابن‌رشد همچنین قیاس دیگری را طرح می‌کند که آشکارا این اندیشمند را به‌نظریه مقاصد و ضرورت ترجیح و تأویل ادله‌ی شرعی و آراء فقاهتی بر اساس مقاصد شریعت سوق می‌دهد. به‌نظر ابن‌رشد؛

الف) اگر احکام شرعی، حتی در عبادات نیز مبتنی بر مصالح معقول است، (همان، ص ۱۲) ب) و اگر این مصالح در فلسفه عملی (اخلاق و سیاست) به‌طور برهانی استقصاء شده است، ج) پس به ضرورت باید ظاهر شریعت را

با توجه به مصالح برهانی عقل عملی تأویل نمود. یعنی قیاس برهانی را به ظاهر نص ترجیح داد؛ «و وجه الترجیح أن یقاس ظاهر اللفظ و القیاس فیضب الاقوی» (همان، ص ١٤٣) ابن‌رشد در این زمینه، بسیاری از نظریه‌ها و فتواهای فقهی زمان خود را از این لحاظ که مخالف حکمت عملی یا ختی یافته‌های پزشکی و علوم فلکی است، نقد و رد می‌کند. (العبیدی، ص ۱۷۵ـ ۱۷۳)

۲. *اجتهاد فرامذهبی*: یکی دیگر از ویژگی‌های مهم اجتهاد ابن‌رشد، چشم‌انداز فرامذهبی و فرافرقه‌ای در این نوع اجتهاد است. به‌نظر ابن‌رشد، شریعت نیز همانند عقل خصلت فراگیر بودن دارد و از این حیث، هریک از مذاهب فقهی به‌طور کلی، دریچه‌هایی به شریعت واحدند و فقیه باید بدون هیچ‌گونه تقلید از مذهبی خاص، از تمام مذاهب آن‌چه را که درست می‌یابد، اخذ نماید. (همان، ص ٦٨)

ابن‌رشد حتی در مسائل عبادی نیز، روش اجتهادی فوق را به‌کار می‌برد. مثلاً در بررسی آراء مذهب جعفری و اهل سنت درباره‌ی وضو، دیدگاه خاصی دارد. روشن است که شیعیان طهارت پاها و سر در وضو را به مسح می‌دانند و اهل سنت به شستن، ابن‌رشد پس از بررسی ادله و آراء طرفین می‌نویسد:

> شستن برای پاها مناسب‌تر از مسح کردن است. همچنان که مسح برای سر مناسب‌تر از شستن می‌باشد. زیرا پلیدی پاها غالباً جز با شستن برطرف نمی‌شود، ولی پلیدی (دنس) سر با مسح برطرف می‌گردد. به هر حال، مصالح معقوله ممتنع نیست که سببی برای عبادات واجب باشند. (العبیدی، ص ٧٤)

ابن‌رشد به‌طور کلی، روش عملی زیر را برای اعتبار در احکام شرعی دنبال می‌کند:

الف) یک مسئله‌ی فقهی را به همراه دلیل تفصیلی آن از کتاب و سنت و... طرح می‌کند و اگر فقها در مورد آن اتفاق‌نظر داشته باشند، اغلب می‌پذیرد.

ب) اگر مسئله اختلافی باشد به تفصیل به ادله و دیدگاه‌های مذاهب مختلف، حتی مذاهب منقرض شده می‌پردازد و دیدگاه‌ها و ادله‌ی همه‌ی آن‌ها را طرح و نقد می‌کند. و در این مرحله: اولاً مذاهب مختلف را بدون هیچ‌گونه تعصبی در نظر می‌گیرد. ثانیاً همواره و از هر فقیه و مذهبی دلیل می‌طلبد، ثالثاً با

تکیه بر اهمیت دلیل، دیدگاه یکی از مذاهب را ترجیح می‌دهد. و این ترجیح در صورتی است که دلیل موردنظر بیشترین توافق را با عقل و برهان داشته باشد.

ج) در صورتی که هیچ‌یک از اقوال مذاهب را با عقل، موافق نیابد، صرفاً به دلیل عقل پناه می‌برد. زیرا به‌نظر او عقل مصدری از مصادر شریعت است و شریعت کامله هرگز نافی یا خالی از عقل نیست. (همان، ص ۷۳_ ٦٤)

به‌نظر او، «قصد شارع از این دانش و عمل شرعی، صحت و پاکی نفس است. سعادت و شقاوت اخروی نیز مترتب بر همین صحت و پاکی نفس است» (*فصل المقال*، ۱۳۷٦، ص ۸۸) و اگر قیاسات برهانی در این باره وجود دارند و با ظاهر شریعت و آراء فقهی مخالف‌اند از این لحاظ که قیاس برهانی قطعی است، باید ظاهر شریعت را به اعتبار نظر برهانی که قطعاً موافق مقاصد شریعت است، تأویل نمود. این اندیشه بر تمام تحقیقات فقهی ابن‌رشد سایه افکنده است.

یادداشت‌ها

- ابن‌باجه، ابوبکر محمدبن‌الصائغ (۱۹۷۸). ***تدبیر المتوحد***. تحقیق مَعَن زیاده. بیروت: دارالفکر.

ابن‌رشد، ابوالولید محمد (۱۹۸٤). ***بدایه المتجهد و نهایه المقتصد***. بیروت: دارالمشرق.

- __________ (۱۹۹۸). ***تلخیص السیاسه لافلاطون***. ترجمه به عربی از لاتین حسن مجید العبیدی و فاطمه کاظم الذهبی. بیروت: دارالطلیقه.
- __________ (۱۹۹٦). ***تهافت التهافت***. بیروت: دارالمشرق،
- __________ (۱۹۹۸). ***الضروری فی السیاسه***، مختصر کتاب ***السیاسه لافلاطون***. ترجمه احمد شملان. بیروت. مرکز دراسات الوحده العربیه.
- __________ (۱۹۹۹). ***فصل المقال***، مقدمه و تحقیق محمد عابد الجابری. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
- __________ (۱۹۹۱). ***الکشف عن مناهج الادله فی عقاید المله***. تحقیق محمد عابر الجابری. بیروت: دارالکفر العربی.
- __________ (۱۳۷٦). ***فصل المقال فی ما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال***. ترجمه سیدجعفر سجادی. تهران: امیرکبیر.
- ابن‌طفیل، ابوبکر محمد (۱۹۹٤). ***حی بن‌یقظان***. تحقیق فاروق‌سعد. بیروت: دارالافاق الجدیده.
- ارسطو (۱۳۷۸). ***اخلاق نیکوماخوس***. ترجمه حسن لطفی. تهران: طرح نو.
- افلاطون (۱۳۳۵). ***جمهور***. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۳). ***نحن و التراث***. بیروت: المرکز الثقافی العربی.
- الجابری، محمد عابد (۱۳۷٦). ***مجله نامه فرهنگ*** «عقلانیت و هویت». ش ۲۸.
- الجابری، محمدعابد، (۱۹۹۸). ***ابن‌رشد؛ سیره و فکر***. بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- غزالی، ابوحام محمد، (۱۹۸٦). ***رسائل غزالی*** «فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه». بیروت: دارالکتب العلمیه.
- العبیدی، حمادی (۱۹۹۱). ***ابن‌رشد و علوم الشریعه الاسلامیه***. بیروت: دارالفکر العربی.
- الفاخوری، حنّا و خلیل الجر (۱۳۵٦). ***تاریخ فلسفه در جهان اسلام***. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات زمان و فرانکلین.
- قمیر، یوحنّا، (۱۹۸٦). ***فلاسفه العرب؛ ابن‌طفیل***. بیروت: دارالمشرق.
- الفارابی، ابونصر محمد (۱۹۸۱). ***المله و نصوص اخری***. تحقیق محسن مهدی. بیروت.

Netton, Ian Richard, ***Al-Farabi and his School***, London and New York: Routhledge, 1992.

فصل پنجم

در آمدی بر «فقه سیاسی»

مقدمه

فقه سیاسی بخش مهمی از دانش سیاسی در جهان اسلام است. و به همین دلیل، هیچ دانشجو و پژوهش‌گر مسائل سیاسی در جوامع اسلامی بدون توجه به این شاخه از دانش سیاسی مسلمانان، قادر به فهم تحولات سیاسی در این جوامع نیست. در ایران و قبل از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ نیز، درسی با نام «نهادها و اندیشه‌های سیاسی در اسلام»، در مجموعه واحدهای رشته علوم سیاسی تدریس می‌شد. اما با استقرار نظام جمهوری اسلامی و تحولات فکری ـ سیاسی ملازم آن، رویکرد دینی در رشته‌ی علوم سیاسی تقویت گردید و «فقه سیاسی» به‌عنوان یکی از دروس اصلی این رشته در دوره کارشناسی ارشد تثبیت شد. با این حال، هنوز موقعیت این درس، آن‌گونه که شایسته مجامع علمی در جامعه اسلامی است، چندان آشکار نیست. شاید یکی از مهم‌ترین دلایل این ناآشنایی، گسست بین سنت علمی جوامع اسلامی و نظام دانشگاهی جدید در این کشورهاست. در این مقاله فرصت آن نیست که به تفصیل به این وضعیت بپردازیم، صرفاً کوشش می‌کنیم یک معرفی اجمالی از موضوع، مسائل و جایگاه فقه سیاسی در طبقه‌بندی علوم اسلامی از یک‌سو، و نیز دانش و زندگی سیاسی جدید از سوی دیگر داشته باشیم.

۱. فقه سیاسی و علوم اسلامی

فقه سیاسی بخشی از «علم مدنی» عام است که در احصاء علوم دوره میانه، با عنوان «فقه مدنی» تأسیس و شناخته شده است. فقه مدنی/سیاسی، قسیم «حکمت

مدنی» در علم شناسی یونانی است. ابونصر فارابی (۳۳۹ـ۲۵۵ق)، فقه را، همانند فلسفه، به دو قسم نظری و عملی، یا فقه اکبر و اصغر، تقسیم می‌کند (فارابی، *احصاء*، ۱۹۳۱، ص۱۳) و آن‌گاه فقه سیاسی را، در مجموعه‌ی فقه عملی، چونان دانشی معرفی می‌کند که با توجه به ویژگی‌های فرهنگی ـ زبانی جامعه‌ی اسلامی، به ارزیابی عمل سیاسی مسلمانان می‌پردازد، و با تکیه بر زبان‌شناسی ــ علم اللسان ــ عرب، نصوص اسلامی را تفسیر می‌کند. (فارابی، *الملّه*، ۱۹۶۸، ص ۵۲ ـ ۴۶) طبقه‌بندی علوم اسلام در اندیشه‌ی فارابی، بر پایه‌ی الگوی یونانی ــ اما با افزودن وحی و دانش نقلی بر علوم یونانی ــ استوار است. بدین‌سان، فقه سیاسی از نظر فارابی قرینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی یونان و «علمی مدنی» است. اما برخلاف فلسفه‌ی سیاسی، که به تعبیر مسلمانان علمی معطوف به کلیات آراء و افعال مشترک بین جهانیان است، فقه سیاسی ویژه‌ی عقلانیت و زندگی سیاسی در جوامع دینی و مُدُنِ متشرّع در شرایط فقدان پیامبر(ص) و دیگر رهبران معصوم(ع) است. فارابی در کتاب *الملّه* در این باره می‌نویسد:

> و هرگاه یکی از این ائمه‌ی ابرار که ملوک حقیقی هستند، از بین مردم رفت و کسی که در همه‌ی احوال نظیر او باشد، جانشین او نشد،... در چنین شرایطی نیاز به صناعت فقه ناگزیر است. و آن دانشی است که انسان را بر استخراج و استنباط [احکام] تک‌تک امور غیر مصرح از طرف شارع، با استناد به آراء و افعال تصریح شده او قادر نموده، و به تصحیح آراء و افعال امت صاحب شریعت به حسب غرض شارع می‌پردازد. (فارابی، ۱۹۶۸، ص ۵)

فقه سیاسی، مواجهه‌ای دو سویه با زندگی سیاسی و، نیز وحی اسلامی از طریق زبان است و بر خصلت زبانی فهم وحی و تاریخ سیاسی اسلام توجه دارد. اهمیت فقه سیاسی از آن‌روست که دانش فقه، به‌رغم همزیستی با فلسفه‌ی یونانی و اشراق ایرانی، همچنان، مهم‌ترین فراورده‌ی فکری در تمدن اسلامی بوده، تنها بنیاد روش‌شناختی و بی‌رقیب عقل عملی مسلمانان شناخته شده است. فقه از این لحاظ، در حوزه‌ی علم مدنی/سیاسی نیز، بی‌هیچ رقیب و منازعی، مقام نخست را داراست و تأثیر نیرومندی بر سلوک سیاسی مسلمانان و

بنابراین، بر شیوه اندیشیدن و آفرینش فکری آنان گذاشته است.

۲. فقه و فقه سیاسی

به‌رغم رواج روز افزون اسلام‌گرایی در دنیای معاصر، چنین می‌نماید که فقه سیاسی همچنان توسعه نیافته‌ترین بخش دانش فقه، به‌ویژه در مواجهه با تحولات سیاسی مدرن است. و این توسعه‌نیافتگیِ فقه سیاسی یکی از عوامل عمده‌ی عدم توسعه یا توسعه‌ی نامتقارن در زندگی سیاسی جوامع اسلامی، و به‌طور کلی، انسان مسلمان معاصر است. فرایندی که امروزه با عنوان بحران مذهبی ـ سیاسی انسان مسلمان معاصر نامیده می‌شود.[۱]

فقه درلغت به معنی فهم و آگاهی است.(کرکی، *جامع المقاصد*، ۱۴۰۷، ص ۱۱) و در اصطلاح امروز عبارت است از «علم به حکم شرعی».(الانصاری، *الموسوعه*، ۱۴۱۵، ص۴۹۴) فقیهان متقدم، تعریفی گسترده از فقه داشتند و آن‌را «فهم جمیع احکام دین، اعم از ایمان و عقیده و عمل» می‌دانستند. (کرکی، پیشین) گفته می‌شود فقه در لسان ائمه‌ی معصوم(ع) شامل همه‌ی احکام عقل عملی، از جمله اخلاق و غیر آن بود. اما به تدریج و در کاربردهای متأخر به «احکام شرعی ظاهری» تخصیص یافته است.[۲] حکم ظاهری در مقابل حکم واقعی است و منظور فقیهان شیعه از واژه‌ی «ظاهری»، تأکید بر ماهیت «ظنی» و غیرقطعی احکام شرعی است. (خوئی، ۱۴۱۰، ۲۴۳) درست به همین دلیل است که «اجتهاد» را ؛ «استفراغ الوسع لتحصیل الظن بالحکم الشرعی»[۳] نهایت تلاش برای تحصیل ظن به حکم شرعی تعریف می‌کنند.

به هر حال، فقه در تعریف مشهور، «استنباط احکام شرعی فرعی از ادله‌ی

---

1. Tariq Ramadan, Western Muslim and The Future of Islam(Oxford: Oxford University Press, 2004)

۲. مولی محمد صالح مازندرانی، **شرح اصول کافی**، ج۸، ص۱۸۳.

ـ انصاری، المیسره، پیشین، ج۳، ص۴۹۴.

۳. الانصاری، الموسوعه الفقهیه المیسره، ج۳، ص۴۹۴.

تفصیلی[1]؛ کتاب، سنت، اجماع و عقل» است.[2] فقه راهنمای عمل انسان مسلمان در فرهنگ اسلامی بوده و زندگی شخصی و اجتماعی او را فرا می‌گیرد. بدین‌سان، «افعال مکلفین» موضوع عمومی فقه است و احکام پنج‌گانه‌ی وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه، و نیز؛ صحت و بطلان، مسائل این علم را تشکیل می‌دهد.[3] درست به همین دلیل است که احکام زندگی سیاسی نیز، همانند دیگر حوزه‌های زندگی انسان مسلمان، در قلمرو جست‌وجوها و احکام فقه قرار دارد.

درباره‌ی این نکته که فقه، بنیاد سیاسی دارد و یا سیاست بخشی از فقه است، وحدت نظری وجود ندارد. شاید، هرگز نتوان هیچ‌یک از وجوه زندگی انسان را بدون الزامات سیاسی تصور کرد. اما، همانند هر دانش انسانی دیگر، فقه نیز، به هر حال، به ابواب و شاخه‌های متفاوت تقسیم شده است.

اختلاف‌نظر در تقسیم دانش‌ها، پدیده‌ای رایج در تاریخ علوم است. ادبیات و تاریخ فقه نیز از این قاعده مستثنی نیست. شاید بتوان ریشه‌ی اختلاف در فصل‌بندی فقه را در دو امر اساسی جست‌وجو نمود:

۱. دیدگاه نظری نظریه پردازان علم فقه

۲. تاریخ توسعه و تحول دانش فقه

روشن است که فقه شیعه، از نظر تاریخ تحول دانایی در جهان اسلام، در مسیری متفاوت از فقه سنّی توسعه یافته و بنابراین، بخش فردی آن به مراتب بیش از بخش سیاسی توسعه یافته، و به اصطلاح قدما، احکام سلطانی‌اش کمتر توسعه‌یافته و روزآمد شده است. در عین‌حال، بنیاد فصل‌بندی فقه در دو مذهب شیعه و سنّی تفاوتی ندارد.

یکی از مهم‌ترین مبنی برای فصل‌بندی فقه در هر دو مذهب، تفکیک احکام فقهی به اعتبار آخرت و دنیاست. مؤلف ***المجله*** در تعریف و تقسیم فقه می‌نویسد:

---

۱. خوئی، مصباح الاصول، پیشین، ج۲، ص۲۴۷.

۲. علی خازم، مدخل الی علم الفقه عند المسلمین الشیعه (بیروت: دارالغربه، ۱۴۱۳ق) ص۱۲.

۳. علی خازم، مدخل الی علم الفقه، همان، ص۱۵.

فقه آگاهی به مسائل شرعی عملی است. و مسائل فقهی یا متعلق به امر آخرت است و آن عبادات می‌باشد؛ و یا متعلق به امر دنیاست که به مناکحات، معاملات و عقوبات تقسیم می‌شود. (علی حیدر، درر *الحکام*، ج ۱، ص ۱۵)

در فقه شیعه نیز ظاهراً سلّار (۴۴۸ق) در ***المراسم*** نخستین بار به تقسیم‌بندی فقه اقدام نموده است. وی «رسوم شرعیه» را به دو قسم عبادات و معاملات تقسیم می‌کند و آن‌گاه معاملات را به عقود (قراردادها) و احکام تفکیک می‌نماید. (السلار الدیلمی، ۱۴۱۴، ۲۸) علامه‌ی حلی (۷۲۶ق) در تذکره الفقهاء، این دوگانه را بسط داده و بخش معاملات را به سه قسم عقود، ایقاعات و احکام تقسیم نموده است. وی بدین‌سان، ابواب چهارگانه‌ای را برای فقه تعریف کرده است که بیشتر فقیهان بعد از او نیز این تقسیم را پذیرفته‌اند:

۱. **عبادات**: و آن اعمالی است که در آن قصد قربت شرط شده است.

۲. **قراردادها/عقود**: اعمالی که مشروط به قصد قربت نبوده و نیازمند صیغه و توافق طرفین است.

۳. **ایقاعات**: اعمالی که مشروط به قصد قربت نبوده و تحقق آن‌ها نیازمند صیغه و طرف واحد است.

۴. **احکام**: اعمالی است که نه صیغه‌ی خاصی دارد و نه مشروط به قصد قربت است، بلکه تنها واجب است که موازین شرعی در آن‌ها رعایت شود.[1]

روشن است که این تقسیم اولاً، بسط بخش معاملات فقه در تقسیم دو بخشی پیشین است؛ ثانیاً، حوزه‌ی سیاسی را بیشتر زیر مجموعه‌ی بخش چهارم (احکام) قرار می‌دهد. یعنی زیر مجموعه «اعمالی که صیغه خاصی ندارد و مشروط به قصد قربت هم نیست، اما واجب است که در آن‌ها موازین شرعی لحاظ و رعایت شود و، به تعبیر فقیهان و علمای حقوق اساسی امروز، *مغایر* شرع نباشد». شهید اول (۷۸۶ق) نیز در ***القواعد و الفوائد*** تأکید می‌کند که احکام

---

۱. علی خازم، پیشین، ص ۴۱.

شرعی «منحصر» در اقسام چهارگانه‌ی عبادات، عقود، ایقاعات و احکام است. (شهید اول، بی‌تا، ۳۰)

تلاش‌های جدیدتر در تقسیم ابواب فقه، اشارات صریح‌تری به فقه سیاسی دارند.[۱] اما ادبیات فقهی معاصر عموماً بر تقسیم دو بخشی مشهور یعنی عبادات و معاملات، تحفظ نموده و احکام فقه سیاسی را ذیل باب معاملات بسط داده‌اند.[۲] تقسیمات جدید هنوز مبنای استواری پیدا نکرده‌اند. بنابراین، تا زمانی که تقسیم استوارتری وجود ندارد، مطالعات فقه سیاسی در درون تبویب کلاسیک دو، و چهاربخشی توسعه می‌یابد. هرچند، بین تقسیمات دو و چهاربخشی فقه، ظاهراً تفاوت فاحشی وجود ندارد.

شهید اول، از جمله فقیهانی است که کوشش کرده تقسیم دو و چهار بخشی فقه را با یکدیگر تلفیق کرده و آن‌گاه بین این تقسیمات و نظریه‌ی عمومی «مقاصد الشریعه» نسبتی برقرار نماید[۳]. شهید اول اضافه می‌کند:

۱. هر حکم شرعی که غرض اهم آن آخرت است، اعم از جلب منفعت یا دفع ضرر اخروی، عبادت (یا کفارات) خوانده می‌شود.

۲. هر حکم شرعی که غرض اهم از آن، جلب نفع و دفع ضرر دنیا است، معاملات می‌نامند. جلب نفع و دفع ضرر، یا بالاصاله است و یا تبعی (وسایل جلب نفع و دفع ضرر) است.

به‌نظر شهید، مقصود از نفع و ضرر دنیوی حفظ مقاصد پنج‌گانه‌ای است که شریعت جز برای تحقق آن‌ها وضع نشده است. این مقاصد خمسه/ضروریات خمس عبارت‌اند از: نفس (جان)، دین، عقل، نَسَب، و مال. شهید اول، نظامات

---

۱. خازم، پیشین، ص۴۴.

۲. خازم، ص۴۶.

ـ می‌توان گفت اکثر قریب به اتفاق مباحث فقه سیاسی متأخر و معاصر، ذیل معاملات، و به‌ویژه، در حاشیه‌ی مکاسب شیخ انصاری یا کتب بیع ظاهر شده‌اند.

۳. شهید اول، القواعد و الفوائد، پیشین، ج ۱، صص ۳۱ـ ۳۵.

سیاسی را از جمله «وسایلی» تلقی می‌کند که مصالحی «تبعی» دارند و احکام آن‌ها تابعی از حفظ مصالح خمسه است.

شهید در امتداد مصالح خمسه، هر آن‌چه را که به نوعی «وسیله‌ی» جلب مصلحت و دفع مفسده در اجتماع انسانی است، جزئی از احکام شریعت تلقی کرده و امامت، سیاست و حکومت را ذیل این امور تحلیل می‌کند.[1] حوزه‌ی متغیری که امکان تشریع تفصیلی و ثابت وجود ندارد و شارع به دلیل ماهیت این قلمرو از زندگی بشر، صرفاً به «تشریعات عامه/ قوانین کلی» اکتفاء نموده و تفصیل آن‌را به مردم، جامعه، حکومت و حاکمان وقت وانهاده است.[2] تنظیم رابطه‌ی بین ثابت و متغیر، قدسی و تاریخی، شریعت جهان‌شمول و شرایط خاص تاریخی ـ سیاسی، در دستگاه فقه به عهده‌ی مفهوم کانونی «اجتهاد» است.

۳. اجتهاد و سیاست

به عقیده‌ی مسلمانان، اسلام آخرین دین الهی است. آخرین طرح برای حفظ پیوند آسمان با زمین و آخرین برنامه برای هدایت زمینیان به دست آسمانیان، بعد از قرن‌ها انقطاع و به وساطت پیامبری امّی. رسولی پر تلاش و مستظهر به حمایت الهی که به اندک زمانی امتی ساخت که دیگر مردمان را به معروف رهنمون و از منکر پرهیز می‌دادند.[3] مسلمانان اوالیه از این پیامبر آموختند که اسلام دین انسانیت و هادی انسان برای زندگی بهتر است. همین ویژگی‌های اسلام بود که مسلمانان را قانع کرد که در تمام امور و حوادث زندگی خود به اسلام مراجعه کرده و راه‌حل مسائل خود را از آخرین دین و آخرین پیامبر بجویند. این امر تا زمانی که رسول‌الله(ص) زنده بود، البته بی‌مشکل می‌نمود و به راحتی نیازمندی‌های مؤمنان را رفع می‌کرد.

---

۱. شهید اول، القواعد و الفوائد، ج۱، ص۳۸.

۲. محقق الاردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، تحقیق؛ اشتهاردی، عراقی و یزدی (قم: جامعه المدرسین،۱۴۰۳) ج۱، ص۱۰.

ـ محمد علی الانصاری، الموسوعه الفقهیه المیسره، پیشین، ج۱،ص۱۴.

۳. قرآن کریم ، آل عمران/۱۱۰.

پس از رحلت پیامبر (ص) نیز تا مدت‌ها به دلیل عدم پیچیدگی و نزدیکی روال زندگی به سنن دوره‌ی پیامبر و همچنین حضور صحابه و امامان معصوم(ع)، معضلات جامعه فیصله می‌یافت. آنان مرجع مراجعات مردم و حلقه‌ی اتصالی بودند که زندگی روزمره را در پیوند با کتاب خدا و سنت پیامبر تدبیر می‌نمودند. اما گذشت زمان، البته الزامات خود را داشت؛ رحلت و خالی شدن تدریجی جامعه از حضور صحابه و نیز غیبت کبرای امام دوازدهم شیعه، شرایطی را پیش آورد که مسلمانان را ناگزیر به تولید دانشی به منظور استنباط حکم شرع در غیاب صحابه و امامان معصوم(ع) سوق داد. دانشی که بتواند فاصله‌ی بین عصر تشریع و مسلمانان متأخر را کم‌وبیش ترمیم نماید. پروژه‌ی «اجتهاد» در واقع پاسخی به این ضرورت تاریخی ـ معرفتی برای جهان اسلام بود. به منظور آشنایی اجمالی با این پروژه، ناگزیر باید به چنان مشکله (problematic)ای اشاره نمود که اجتهاد برای حل آن طرح و توسعه یافته است. پیش‌فرض‌های عمومی اجتهاد عبارت‌اند از:

الف) خاتمیت

اسلام ــ در اندیشه‌ی مسلمانان ــ دین خاتم است. شریعت عام و شامل بر همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی زمان‌هاست؛ اولاً، اختصاص به قوم و گروه خاصی ندارد؛ «و ما ارسلناک الا کافه للناس (سبأ / ۲۸)؛ ثانیاً، تشریعش مختص به زمان خاص نبوده و همه‌ی زمان‌ها و کل تاریخ را شامل می‌شود. به فرموده‌ی امام صادق(ع) «حلال محمد حلال ابداً الی یوم القیامه و حرامه حرام ابداً الی یوم القیامه، لایکون غیره، و لا یجیئ غیره».[۱]

ب) جامعیت

بر اساس عقیده‌ی رایج مسلمانان، اسلام علاوه بر این‌که دیانتی عام و فراگیر است، یعنی همه‌ی انسان‌ها را در همه‌ی زمان‌ها فرامی‌گیرد، از حیث شمول، بر تمام افعال و احکام زندگانی انسان نیز شمول دارد. همه‌ی شئون زندگی انسان، اعم از خُرد و

---

۱. اصول الکافی، ج۲، باب البدع و المقائیس، حدیث۱۹.

کلان، مهم و غیر مهم را فرا می‌گیرد. در روایتی از امام باقر(ع) آمده است:

«به راستی که خداوند متعال هیچ‌یک از نیازمندی‌های امت را ترک نکرده مگر آن‌که برای آن حکمی در کتابش نازل کرده و تفصیلش را به توسط پیامبرش (ص) بیان نموده است؛ برای هر چیزی حدی نهاده و بر هر حدی دلیلی قرار داده، و برای هر کسی نیز که از آن حد عبور کند حدی گذاشته است».[1]

ج) محدودیت نصّ

به‌رغم اعتقاد عمومی مسلمانان بر خاتمیت و جامعیت دیانت اسلام، میراث مسلمانان از نصوص تشریعی، بسیار کمتر از آن چیزی است که بدان نیاز دارند و به دستشان رسیده است. قرآن، بیشتر، شامل اعتقادات و نصایح و قصص پندآموز است و گفته می‌شود که «آیات الاحکام» آن از پانصد آیه فراتر نمی‌رود. این آیات نیز، البته صراحت ندارد و بین آن‌ها آیات عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، و مجمل و مبین، فراوان وجود دارد.

بخش قابل دسترس سنت نیز، به دلایلی، بسیار کمتر و محدودتر از آن چیزی است که منتقل نشده است. گفته می‌شود در زمان خلیفه‌ی دوم تدوین احادیث منع می‌شد و از سنت جز آن‌چه توسط عده‌ی قلیلی از تابعین و به صورت انفرادی جمع شده بود، چیزی باقی نماند؛ از چنین گذرگاه باریکی بود که سنت پیامبر(ص) اسلام به مسلمانان بعدی منتقل می‌شد، و طبیعی است بسیاری از نیازهای تشریع برای اداره‌ی زندگانی انسان مسلمان را، به‌طور مستقیم، کفایت ننماید.[2]

د) گسترش جغرافیا و تنوع جوامع اسلامی

اتساع جغرافیای اسلام و پذیرش این آئین توسط افواج انسان‌ها از یک‌سو، و تطور تدریجی یا سریع تمدن و روابط اجتماعی از سوی دیگر، موجب بروز

---

۱. اصول الکافی، ج۱، باب الرد الی الکتاب والسنه، ح۲.

۲. محقق اردبیلی، مجمع الفائده، ج۱، ص۸.

مشکلات و مسائل نوظهوری گردید که «محتاج راه‌حل بر سبیل مسلمانی» بود. اما موضوع این بود که، در «ظاهر» کتاب الله به این مشکلات اشاره‌ای مستقیم نشده بود و در سنت موجود در دسترس مسلمانان نیز برای حل این‌گونه مسائل طرحی روشن وجود نداشت.

باید پذیرفت که «دشواره‌ای» شکل گرفته و وجود دارد که، ویژه، ذاتی، و قهری تمدن اسلامی است. و شاید بتوان گفت که از ذاتیات و عوارض ذاتی این تمدن محسوب می‌شود و به ناچار مسلمانان همواره ناگزیر به اندیشه درباب ماهیت این دشواره و تأمل در راه‌های برون رفت از مغناطیس آن هستند. دشواری از آن‌روست که جامعه‌ی اسلامی ناگزیر است دو امر ناهمنجنس را که قطب‌های مغناطیس آن به ظاهر در جهت هم نیستند، در پیوند با هم قرار داده و در امتداد هم نشاند. یعنی رابطه‌ی نص و تاریخ. جدول زیر مختصات هریک از این دو امر را نشان می‌دهد:

نص	**تاریخ**
فرا- زمانی	**در- زمانی**
فرا- مکان	**در- مکان**
عام	**خاص**
جهانی	**محلی**
محدود	**نامحدود**
ثابت	**متغیر**

«دشواره» واقعاً وجود دارد؛ **اولاً**، زندگی با همه‌ی تنوعات و تکرارناپذیری‌هایش جریان دارد، و ناچار باید مناطق خالی از نصوص تشریع را با قوانین و مقررات دست‌ساز بشر پر کرده و تدبیر نمود؛ **ثانیاً**، این تدبیرها و راه‌حل‌ها ناگزیر باید «راه حل اسلامی» باشد؛ یعنی نباید در مغایرت با دیگر اصول و احکام اسلامی باشد. زیرا هرگونه تغایری با تزریق تضاد و تعارض به نظام زندگی مسلمانی، انسجام و سامانه‌ی این نوع از الگوی زندگانی را تهدید می‌کند.

وظیفه‌ی «اجتهاد» در واقع، فهم و حل این دشواره، و تمهید مقدماتی برای «جریان نص در تاریخ» است. و روشن است که تاریخ سیاسی بخش مهمی از تاریخ بشر بوده و بنابراین، فقه سیاسی، از این حیث، مهم‌ترین حوزه‌ی «عمل اجتهاد» می‌باشد و یا باید بوده باشد. می‌توان گفت؛ اجتهاد و فقه در حوزه‌ی سیاست نیز، همانند تمام حوزه‌های فقاهت ـ دو خصلت اساسی دارد:

ـ ترمیم و تدبیر در مناطق خالی از نصوص [روشن] تشریعی؛

ـ لزوم استمداد مشروعیت این تدبیر و ترمیم‌ها از خود نصوص اسلام.[۱]

اساس اجتهاد سیاسی دقیقاً بر چنین کارکرد و غایتی استوار است. اما، دو مذهب شیعه و سنّی روش‌شناسی متفاوتی برای آن تعریف می‌کنند. در زیر، فقط، به مشترکات این دو دستگاه متفاوت اشاره می‌کنیم.

۴. کالبدشناسی فقه سیاسی

فقه سیاسی تابعی از کارکرد عمومی دستگاه فقه، به‌طور کلی، است. چنان‌که گذشت، فقه دستگاه ویژه‌ای از دانایی است که کارویژه‌ی اصلی آن برقراری «نوعی نسبت بین نص و تاریخ» به منظور «تولید احکام الزام‌آور برای تنظیم قواعد مشروع زندگانی در زمان و مکان» است. فقه، همان فهم انسان مسلمان از «نص» است و تاریخ، همان عمل و تصرف انسان مسلمان در نسبت با همان نص است.

بنابراین، به‌طور منطقی، بین نصوص دینی و عمل انسان مسلمان نسبت‌های سه‌گانه‌ی انطباق، عدم تغایر، و تضاد را می‌توان ملاحظه نمود و از این حیث، تاریخ عمومی دیالکتیک نص و زندگی سیاسی در جهان اسلام را ترسیم و تحلیل کرد. زیرا بین نص و تاریخ، عملیات تأثیر و تأثر متقابل مشاهده می‌شود؛ از یک‌سو، تاریخ متأثر از فقه سیاسی بوده، احکام فقهی جهت عمل تاریخی انسان مسلمان را تعیین نموده است؛ از سوی دیگر، فقه تحت تأثیر تاریخ بوده، برای هر عمل تاریخی در زمان و مکان خاص، حکم فقهی خاصی نیز صادر شده است.

---

۱. مجمع الفائده، همان، ص۹.

فقیهان در صدور حکم در باب اعمال و رویدادهای تاریخی، البته تحت تأثیر الزاماتی چون زمان و مکان، اختیار و اضطرار، آزادی و اجبار/ اکراه بوده‌اند. فقه و تاریخ، بدین‌سان، تطوری توأم با یکدیگر داشته و پا به پای هم اوج و انحطاط یافته‌اند، و به ناچار فهم یکی مستلزم فهم دیگری است.

با این‌حال، تحلیل روش‌شناسانه یک مفروض اساسی دارد و آن این‌که، کوشش می‌کند دستگاه فقه سیاسی را کم و بیش از عمل فقیهان جدا کند. به‌عنوان مثال، می‌توان گفت دانش پزشکی منطق متفاوتی از علائق پزشک دارد؛ یعنی فلسفه‌ی پزشکی تأمین سلامت انسان بماهو انسان است، اما پزشک به‌عنوان یک انسان واجد تمایلات و اغراض می‌تواند از تخصص و مرجعیت علمی ـ اجتماعی خود، استفاده بجا و نابجا، اخلاقی و غیراخلاقی، و مشروع و نامشروع نماید. نسبت فقه سیاسی با فقیه در حوزه‌ی سیاست نیز چنین است.

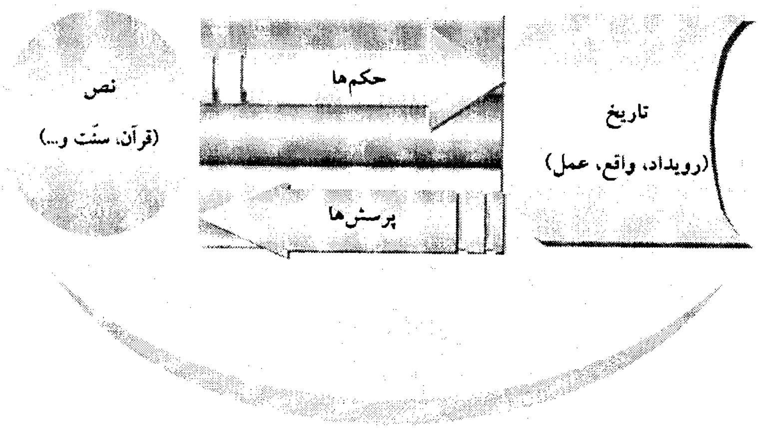
این تفکیک از آن‌رو اهمیت دارد که ماهیت و تاریخ فقه به‌مثابه دستگاه ویژه‌ای از دانایی مبتنی بر نص را، از تاریخ اعمال و فتواهای سیاسی فقیهان جدا نموده و آن‌گاه به آناتومی صرف دستگاه فقه و اجتهاد، فارغ از هرگونه بهره‌برداری‌های تاریخی مثبت و منفی و با توجه به استقلال و الزامات منطقی این دانش، می‌نگرد.

به‌طور خلاصه، روش‌شناسی فقه به اغراض فقیه توجهی ندارد و دستگاه اجتهاد را در استقلال خود و فارغ از کاربری‌های انضمامی‌اش در تاریخ ارزیابی می‌کند. یعنی به منطق درونی این علم به‌عنوان علمی همانند سایر علوم توجه دارد و به کالبدشناسی آن، به منظور آشنایی بامنطق تولید دانایی، و ارزیابی ماهیت احکام الزام‌آور آن، علاقه‌مند است. نمودار زیر، نمای عمومی دستگاه فقه و فقه سیاسی را نشان می‌دهد؛ [۱]

---

۱. باید تأکید نمود که این نمودار مخصوص فقه سیاسی نیست.بلکه کل دستگاه فقه را، که فقه سیاسی شاخه‌ای از آن است، نشان می‌دهد. اما آشنایی و احاطه بدان لازمه‌ی تحقیق در فقه سیاسی است. به هرحال، تمام شاخه‌های علم فقه از چنین مقدمه‌ای شروع می‌کنند.

دستگاه فقه سیاسی



چنان‌که مشاهده می‌شود، دستگاه فقه سیاسی چونان میانجی نص و تاریخ عمل می‌کند. کارویژه‌ی آن انتقال پرسش‌های تاریخی به نص و، برعکس، جریان نص در تاریخ است. اما، پیچیدگی تحلیلی بسیاری در کارکرد دستگاه فقه سیاسی، و نسبت این دستگاه دانایی با نص و تاریخ وجود دارد. در این‌جا به اجمال به این پیچیدگی‌ها اشاره می‌کنیم.

الف) مفهوم تاریخ

از دیدگاه فقه سیاسی، تاریخ ترکیبی از رویدادها، (events) وقایع (facts) و اعمال (acts) است. رویدادها رخ می‌دهند؛ آن‌گاه که انسان بدان توجه می‌کند و آن‌را به مسئله تبدیل می‌کند، واقعیت پدید می‌آید و واقعیت‌ها مبنای تحریک اراده‌ی آدمی، تصمیم و عمل می‌شوند.

رویدادها، انبوه حوادثی هستند که در جهان طبیعت و اجتماع، و بی‌آن‌که توجه انسان را جلب کنند، رخ می‌دهند. این حوادث چنان است که به علت

فراوانی، و همچنین عدم توجه فرد یا افراد انسانی بدان قابل شمارش نیستند. برخی از این امور چنان‌اند که با توجه به امکانات وجودی انسان در موقعیت دانایی/تاریخی خاص، اصلاً، قابل دریافت و ادراک نیستند؛ برخی، با حیات و بقای انسان در زمان و مکان خاص پیوند قابل تعریفی پیدا نمی‌کنند؛ و بخش بزرگی نیز، هرچند با هستی و سرنوشت انسان پیوند تعیین‌کننده‌ای دارند، امّا به دلیل تکرار و تداول و «فرایند عادی شدن»، توجه انسانی را جلب نمی‌کنند و به مسئله‌ی انسان تبدیل نمی‌شوند و اگر پرسشی هم پیش می‌آید در تداوم همان رویدادهای عادی شده طرح می‌شود.

از جمله مثال‌های این وضعیت می‌توان به گردش دائمی روز و شب، ماه و خورشید، و گرما و سرمای معمول در فصول سال، در جهان طبیعت اشاره کرد. این امور چنان عادی شده‌اند که عکس آن‌ها مثل خسوف و کسوف و گرما و سرمای غیرعادی فصول معمولاً به مسئله‌ی انسان تبدیل می‌شود. اما، آن‌چه از دیدگاه نوشته‌ی حاضر اهمیت بیشتری دارد، مثال‌ها و نمونه‌هایی از رویدادهاست که، به‌ویژه، در «جهان اجتماعی» رخ می‌دهند و از جنس رخدادهای اجتماعی انسان مدنی می‌باشند. به‌عنوان مثال، می‌توان به «قواعد حاکم» بر اخلاق، سیاست، اقتصاد و فرهنگ یک جامعه در زمان و مکان خاص اشاره کرد. برای عرب جاهلی، اقتصاد مبتنی بر غارت یا مناسبات سیاسی مبتنی بر اخلاق قبیله، و برای انسان مسلمان دوره میانه، مفاهیم خلافت و سلطنت و به‌طور کلی «نظام سلطانی»، از جمله قواعد و رویدادهای عادی شده‌ای بودند که اصل آن‌ها به دلیل «عادی شدگی»، هرگز به «مسئله‌ی» انسان مسلمان در دوره‌ی میانه‌ی اسلام تبدیل نمی‌شد، و هر پرسشی هم ــ اگر چنان‌چه پرسشی مطرح می‌شد ــ از درون همین الگوی (paradigm) عادی شده برمی‌خاست.

اشاره به نمونه‌های اجتماعی فوق به این دلیل است که مفهوم «رویداد» در زندگی انسانی بیشتر روشن شود. رویدادها نه تاریخ را می‌سازند و نه موضوع (object) برای علوم، از جمله فقه سیاسی، تدارک می‌بینند. زیرا رویدادها صرفاً حادثه‌اند و به تعبیر دیگر حوادثی فارغ از عنصر «توجه» انسانی می‌باشند. آن‌چه

تاریخ و نیز موضوع علوم را می‌سازد، نه صرف رویداد، بلکه رویدادهایی هستند که به «واقعیت» بدل شده‌اند.

«امر واقع»، امری انضمامی است، که از انضمام رویداد با «توجه/عنایت» که امری انسانی و ناشی از «آگاهی» است، حاصل می‌شود. و با توجه به همین پیوند «آگاهی» و «رویداد»[1] است که هم تاریخ و هم موضوعات دانش‌های تاریخی ـــ و در این‌جا، فقه سیاسی ـــ ساخته/تولید می‌شوند.

چنین می‌نماید که بین توجه (attention) و مصالح (interests) زندگی انسان نسبتی وجود دارد و آن از این برمی‌خیزد؛ انسان هوشمند آن‌گاه به رویدادی از رویدادها توجه می‌کند که در نسبت «خود» با آن رویداد، نوعی مصلحت و مفسده‌ای و یا خیر و شرّی، «ارتکاز» نماید. در چنین وضعیتی است که «واقعیت» شکل می‌گیرد. و اگر این واقعیت به‌گونه‌ای باشد که هم «تکرار» شود و هم فراموش کردن یا عادی سازی آن «امکان‌پذیر نباشد»، تبدیل به «مسئله» و «مسئله‌ی علمی» می‌شود.

بدین‌سان، می‌توان گفت که بخش عمده‌ای از مسائل و موضوعات یک دانش در بیرون آن دانش و در تاریخ زندگی اجتماعی شکل می‌گیرد و از این حیث، می‌توان گفت که موقعیت پرسش‌ها به علوم، کم و بیش، موقعیت پیشینی است؛ در کش و قوس زندگانی پرسشی شکل می‌گیرد و آن‌گاه خود را به علوم عرضه می‌کند و در طلب پاسخ می‌نشیند. خواه این پرسش‌ها در درون الگوی رایج (پارادایم) زندگی باشد و یا در بیرون و درگسست با آن ظاهر شود.

به هر حال، دانش‌ها، به‌ویژه دانش‌های عملی چون فقه سیاسی، در جست‌وجوی «احکامی» برای موضوعات و مسائل‌اند. درست به همین دلیل است که گفته می‌شود فقه و فقیه، نه با تشخیص موضوع، بلکه با احکام سر و کار دارد.

---

۱. این نکته که «آگاهی» به «رویداد» افزوده می‌شود، یا «رویداد» به «آگاهی» می‌رسد؟ و این‌که چه «گونه» نسبتی بین این دو برقرار می‌شود که «امر واقع» یا «واقعیت» ساخته/ظاهر می‌شود، بحثی فلسفی است که به ناچار باید به فرصتی دیگر و جایی مناسب وانهاد. اما به‌نظر می‌رسد که از درگیر شدن با این مطلب گریزی نیست.

در نتیجه، تغییر در احکام فقه سیاسی، به اعتبار تغییرات در مسائل سیاسی جامعه، تغییری تبعی، و البته قهری است. از این حیث است که رویکرد نوین به سیاست، احکام فقهی ـ سیاسی جدیدی را صادر می‌کند. زیرا، تاریخ‌مندی احکام فقه سیاسی تابعی از تاریخ‌مندی جنس مسائل/پرسش‌های آن است.

ب) دو نوع پرسش

فقه سیاسی نیز، همانند هر دانش دیگر، با دو گونه پرسش مواجه است.

۱. پرسش‌های تاریخی که در بیرون دستگاه فقه و مستقل از آن ظاهر شده و، طی روندی که در پیش اشاره شد، به دستگاه فقه عرضه می‌شوند.

۲. پرسش‌های درون فقهی که درون دستگاه فقه سیاسی، و به اعتبار پیش‌فرض‌ها و قواعد حاکم بر این نوع از نظام دانایی تولید می‌شوند. در این‌جا پرسش‌های نوع اول را، «پرسش‌های خام» و پرسش‌های نوع دوم را، «پرسش‌های نظری» می‌نامیم.

پرسش‌های خام/تاریخی، مختصات ویژه‌ای دارند؛ وضعیت خاص، زمانی و مکانی دارند؛ خصلت انضمامی دارند و بنابراین، تکرارناپذیر و تعمیم‌ناپذیر می‌باشند. زیرا از تجربه‌ی تاریخی انسان مسلمان تاریخی برخاسته‌اند. وظیفه‌ی دستگاه فقه، پالایش و پیرایش این پرسش‌ها جهت ارائه به نصوص دینی است. از این حیث که نصْ خصلت فراتاریخی و عام دارد، البته لازم است که پرسش‌های تاریخی به زبان نص «ترجمه» شود تا بتواند پاسخ دریافت کند.

دستگاه فقه سیاسی چنین کاری را انجام می‌دهد؛ خصلت تاریخی، خاص و انضمامی پرسش را می‌گیرد و آن‌را به پرسش عام و فراتاریخی تبدیل می‌کند؛ به‌تعبیر دیگر، چنان پرسش تاریخی را «فراوری» می‌کند تا بتواند وجوه جهان‌شمول آن‌را انتزاع کرده و بدین‌سان، به پرسشی برای انسان مسلمان، نوعی/انسان مسلمان آرمانی (تیپ ایده‌ال)، تحویل نماید؛ پرسشی که قابل خوانش به زبان نص و گفت‌وگو کننده با نص می‌باشد.

برعکس، پرسش‌های نظری، چنین فرایندی ندارند. این دسته از پرسش‌ها، مستقیماً، از درون دستگاه فقه سیاسی و با توجه به پارادایم و آرایش منطقی گزاره‌ها و مسائل و احکام درون منطقی این دستگاه دانایی تولید می‌شوند و

بنابراین، از ابتدا خصلت فرضی و تخصصی دارند و توسط فقیهان متخصص در فقه سیاسی طرح و به نص ارائه می‌شوند. این نوع پرسش‌ها به میزان خلاقیت محققان هر دانش، و از جمله فقه سیاسی، در موقعیتی قرار دارند که ممکن است باعث انسداد یک جامعه/جامعه علمی و یا موجب توسعه محیرالعقول فقه و تمدن اسلامی شوند. تاریخ اسلام از این انسدادها و گشایش‌ها بسیار دارد.

ج) دوایر نص

نص که در اندیشه‌ی اسلامی مقارن هستی و منبع احکام زندگانی، و بنابراین زندگانی سیاسی است، در عین‌حال که به آیات‌الأحکام و غیر آن، تقسیم شده است، به دلیل دارابودن ماهیت اجمال و تفصیل، از دوایر تفسیری معینی نیز تشکیل شده است.

قرآن در مرکز دوایر نص قرار دارد. و دیگر نصوص و منابع، در عین‌حال که موقعیت تفسیری نسبت به قرآن دارند، اعتبار و مشروعیت خود را از کتاب الله می‌گیرند. اما فقه سیاسی با همه‌ی قرآن نسبتی ندارد، مجموع دانش فقه فقط با بخشی از قرآن پیوند دارد که «آیات‌الأحکام» نامیده می‌شوند. مجموع این آیات حدود پانصد آیه است.[1] و روشن است که آیات سیاسی شمار اندکی را شامل می‌شود. این آیات نیز درون دوایر ممتد «تأیید و تفسیر» در مسیر استنباط احکام اجتهادی قرار می‌گیرند؛ آیات‌الأحکام سیاسی قرآن، از نظر وضوح و «دلالت»، یکسان نیستند. بلکه به اعتبار دلالت، به مبین و مجمل، محکم و متشابه و غیر آن تقسیم می‌شود. حتی شاید بخشی از یک آیه مصرّح و بخش دیگر آن مجمل باشد. به‌عنوان مثال، آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی نساء، که یکی از مهم‌ترین آیات الأحکام سیاسی قرآن است، چنین وضعیتی دارد؛ در این آیه آمده است:

---

۱. شیخ محمد علی الأنصاری، الموسوعه القهیه المیسره، (ایران؛ مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق) ج اول، ص ۱۳۱.

ـ ابو الولید محمد بن رشد، الضروری فی اصول الفقه؛ او مختصر المستصفی للغزالی، اشراف و تصحیح : محمد بولوز، (بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۴) ص ۱۳۷.

یا ایها الذین آمنو، اطیعو الله و اطیعوالرسول و اولی الامر منکم. فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تومنون بالله و الیوم الاخر ذلک خیر و احسن تأویلاً

ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا، پیامبر و اولی‌الامر از خودتان اطاعت کنید و هر گاه در چیزی منازعه کردید به خدا و پیامبر ارجاع دهید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید. این بهترین و نیکوترین تأویل است.

فقیهان دو مذهب شیعه و سنی، اتفاق‌نظر دارند که بخش‌هایی از این آیه مبین و حداقل بخش‌های از آن نیز مجمل است؛ اگر اطاعت از خدا و پیامبر(ص) روشن است، مفهوم و مصداق اولی‌الأمر، و نیز حدود فرامین لازم‌الاجرای او روشن نیست. اما باز بخش دیگری از این آیه به روشنی حل هرگونه اختلاف را به خدا و پیامبر(ص) ارجاع داده است. بدین‌سان، باید از خود قرآن، برای روشن نمودن مجملات قرآن راهی جست. همین آیه لزوم مراجعه به سنت پیامبر(ص) برای تفسیر و تأویل بخش‌های غیرمصرح و مورد مناقشه را، به‌مثابه یکی از احکام صریح قرآن، توصیه کرده است.

در فقه سیاسی نیز، همانند دیگر شاخه‌های فقه، بیشترین تکیه و تأکید در استنباط احکام بر احادیث حاکی از سنت[1] است. و،بنابراین، سنت از اهم منابع تشریع اسلامی و غنی‌ترین آن‌ها در حوزه‌ی سیاست است. نیاز فقه سیاسی به سنت به دلیل گستره، و ویژگی‌هایی که دارد، بیش از دیگر منابع فقهی نظیر قرآن و اجماع و عقل/قیاس است. آیات‌الأحکام سیاسی قرآن علاوه بر آن‌که محدود است، در کمتر مواردی به‌طور مستقیم و مستقل به حکم می‌رسد، و برعکس، در اکثر موارد نیازمند افزودن توضیحی تصریح کننده از جانب سنت است. زیرا آیات‌الاحکام یا مجمل است، که توسط سنت تفسیر می‌شود؛ یا مطلق است، که با سنت مقید می‌گردد؛ یا عام است که بدان واسطه تخصیص

---

۱. کلام المعصوم و فعله و تقریره؛ گفتار و کردار و تقریر معصوم، در اندیشه‌ی شیعه
ـ السید حسن الصدر، نهایه الدرایه، تحقیق: ماجد الغرباوی (قم: نشر المشعر، ؟) ص ۱۱.

می‌یابد؛ و سرانجام، آیات‌الاحکام اغلب کلیتی است که برای دلالت جزئی‌تر نیاز به منابع دیگر، به‌ویژه سنت دارد.

در دستگاه‌های فقه ـ فکری مسلمانان، اجماع و عقل یا قیاس، محدودیت‌هایی دارند که به‌طور طبیعی راه را برای ایفای نقش بیشتر «سنت» در احکام فقه سیاسی هموار می‌کنند. گفته می‌شود عقل جز در موارد نادر، قادر به ادراک ملاکات احکام و علل تامه‌ی آن‌ها نیست. و اجماع نیز ــ به‌ویژه در شیعه ــ شروط و لوازمی دارد که تدارکش دشوار است.[1] درست به دلیل همین ملاحظات است که ارزیابی نسبت «سنت»، در مفهوم اسلامی آن، با احکام سیاسی از یک‌سو، و نیز رابطه‌اش با دیگر منابع استنباط احکام فقهی ـ سیاسی از سوی دیگر، اهمیت مضاعف دارد.

اما، ارزیابی ماهیت، جایگاه و کارکرد سنت در فقه سیاسی چندان هم آسان به‌نظر نمی‌رسد. زیرا سنت، به اعتبار ملل و نحل، فرقه‌ها و مذاهب، و نیز، مکاتب فقهی موجود در درون هریک از مذاهب اسلامی، تعابیر و شقوق متفاوتی پیدا کرده است. در این‌جا، صرفاً یکی از مهم‌ترین وجوه مشترک مکاتب مشهور فقه سیاسی را، به اجمال، ارزیابی می‌کنیم و آن مفهوم حکم در فقه سیاسی است.

د) احکام سیاسی

اشاره کردیم که استنباط و صدور احکام الزام‌آور سیاسی یکی از ارکان و غایت دستگاه فقه سیاسی است. شریعت و دین حاوی مجموعه‌ی متنوعی از مسائل و تصدیقات سیاسی است که مستلزم «فتوا/حُکم»اند. به تعبیر سید محمد باقر صدر، «هیچ واقعه‌ای خالی از حکم شرعی، واقعی یا ظاهری، نیست».[2] همچنین، «هر

---

۱. صدر، همان.

۲. السید محمدباقر الصدر، دروس فی علم الأصول، پیشین، ج ۱، صص ۱٤۸ ـ ۱٥۱.

و خلاصتها أن الواقعه لا تخلو من حکم. الحکم الواقعی و الحکم الظاهری. ینقسم الحکم الشرعی إلي واقعی وظاهری. فالحکم الواقعی هو: کل حکم لم یفترض فی موضوعه الشک فی حکم شرعی مسبق، و الحکم الظاهری هو: کل حکم افترض فی موضوعه الشک فی حکم شرعی مسبق، من قبیل أصاله

حکم شرعی محتاج دلیل شرعی است».[1] در تعریف حکم گفته‌اند: «أنه خطاب المتعلق بأفعال المکلفین»[2] این احکام، به پنج قسم مشهور تقسیم می‌شوند: مستحب، مباح، مکروه و حرام[3] غرض اولیه و بی‌واسطه در حُکم، البته، «عمل» است و درست به همین لحاظ است که صاحب *منتهی الدرایه* می‌نویسد:

> در تعریف حکم فرعی گفته شده است که متعلق بی‌واسطه‌ی آن عمل است. بدین‌سان، مطلوب اولیه همان عمل به اعضاء و جوارح بدن است. و التزام نفسانی در احکام فرعی، اگر مطلوب هم باشد، مطلوب ثانوی است.[4]

به هر حال، حُکم جایگاهی کلیدی در گفتمان فقه، و به‌ویژه فقه سیاسی، دارد. می‌توان گفت، فهم ماهیت و صورت‌بندی‌های تمدنی فقه سیاسی در جهان اسلام مبتنی بر توصیف حکم، با مختصات خاص خود، است؛ حکم، «کنش گفتاری جدی» است که جدی بودنش از یک‌سو از ساخت دستوری آن و از سوی دیگر از استنادش به خطاب الهی ناشی می‌شود. مقدمات و فرایند حکم شرعی، دوام و ثبات حکم، حفظ ماهیتش در طی رویدادهای بیانی بی‌نظیر، و تکثیر شدنش

الحل فی قوله: کل شئ لک حلال حتي تعلم أنه حرام وسائر الأصول العمليه الأخري، ومن قبيل أمره بتصديق الثقه والعمل علي وفق خبره وأمره بتصديق سائر الامارات الأخري. و علي هذا الأساس يقال عن الأحكام الظاهريه بأنها متأخره رتبه عن الأحكام الواقعيه، لأنها قد افترض فی موردها الشک فی الحكم الواقعی، ولولا وجود الأحكام الواقعيه فی الشريعه لما كانت هناک أحكام ظاهريه.

۱. المحقق الأردبيلی ـ مجمع الفائده ـ ج ۱۲ ـ شرح ص ۳۳؛ والحاصل أن الحكم الشرعی يحتاج إلي دليل شرعی.

۲. شيخ مرتضی انصاری، کتاب القضاء و الشهادات، تحقيق لجنه تحقيق تراث الشيخ الأعظم (قم؛ المو تمر العالمی بمناسبه الذكری المئويه الثانيه لميلاد الشيخ الأنصاری، ١٤١٥ق) ص ٢٣١.

۳. السيد علی الموسوس القزوينی، تعليقه علی معالم الأصول، (قم؛ موسسه النشر الأسلامی، ١٤٢٢ق) ج۳، ص۵۳.

ـ محمد تقی الحكيم، الاصول العامه للفقه المقارن (قم؛ آل البيت، ۱۹۷۹م) ص۵۳.

٤. السيد محمدجعفر الشوشتری ـ منتهي الدرايه (قم: امير، ؟) ج ۵، ص ۹۹؛ قيل فی تعريف الحكم الفرعی من كونه مما يتعلق بالعمل بلا واسطه، فالمطلوب أولا هو العمل بالجوارح، والالتزام النفسانی لو كان مطلوبا فی الفروع كان مطلوبا ثانيا.

به‌واسطه‌ی همسانی اشکال، سازنده کارکردهای حوزه‌ی کاربردی فقه سیاسی هستند که آن حکم در درون آن قرار دارد. در واقع، هر حکم صرفاً در متن واقعی خودش، که مرکب از دیگر احکام است، فهمیده می‌شود.

از ویژگی‌های عمده‌ی احکام در فقه سیاسی، «نسبی» بودن اغلب آن‌هاست. به تعبیر دیگر، هر حکمی، از آن‌رو که یک کنش گفتاری جدی است، می‌تواند برای مخاطب عمومی آن (مقلدین)، آگاهی حقیقی تلقی شود؛ به‌نحوی که نیازی به مراجعه به فرایندی که آن حکم در درون آن ادا شده است، نباشد. اما، برای اهل استنباط، این نوع احکام، نه حقیقت حکم‌الله، بلکه صرف «حجت شرعی» است که عمل بر طبق آن به اصطلاح فقیهان تنها «مُجزی» و رافع تکلیف است. زیرا احکام فقه سیاسی، غالباً، یا «احکام ظاهری» است که متأخر بر حکم واقعی است؛ و یا «احکام ثانویه» و... است که مانند حکم اولیه بر مصلحت و مفسده‌ی ذاتی/واقعی اشیاء و امور وضع نمی‌شود، بلکه بر اساس مصلحت و مفسده‌ای که از وضع و حالات ویژه‌ای ناشی شده است، بر اشیاء و امور وضع می‌شود. درست به همین دلیل است که امر/گزاره واحد، به اعتبار زمان و مکان، و موقعیت کاربردش، نوسان پیدا می‌کند و به حکم‌هایی با معانی ضمنی و التزامات عملی متفاوت تبدیل می‌شود. این، همان چیزی است که از نسبیت حکم شرعی در قلمرو فقه سیاسی در این‌جا منظور شده است.

۵. کارویژه‌ی فقه سیاسی

اشاره کردیم که وظیفه‌ی فقه به‌طور کلی جریان احکام نص در تاریخ است و سیاست نیز غالباً وجه تاریخی دارد. بنابراین، دانش فقه سیاسی دستگاهی معرفتی است که یک طیف آن به امر ایمانی، و نصوص ثابت قدسی مربوط است و طیف دیگرش به امر سیاسی که بالذات متغیر، زمانی، مکانی، قومی، نژادی و غیره مربوط است. دانشی است که سر در آستان ثبات و پای در چنبر تغییر دارد. فلسفه‌ی عمومی فقه سیاسی نیز حل همین معمای نسبت ثابت و متغیر، قدسی و عرفی است. اما فقه سیاسی چگونه چنین کار مهمی را انجام می‌دهد و چنین

فرایندی را، بنا به تعریف، کنترل و مدیریت می‌کند یا باید چنین کند؟ شاید مقایسه بین فقه سیاسی مسلمانان، با آن‌چه در مسیحیت امروز غرب کلام سیاسی خوانده می‌شود، بی‌فایده نباشد. دانکن فورستر درباره‌ی ماهیت کلام سیاسی مسیحی می‌نویسد:

> کلام سیاسی کلام زمینه‌ای و وابسته به قراین تاریخی است. چنین دانشی همواره به موقعیتی ویژه در یک زمان خاص ارجاع می‌دهد. همین امر یکی از دلایل تنوع کلام‌های سیاسی است؛ چون هر کدام ریشه در زمینه خاص و منحصربه‌فرد دارند، مسائل مورد ابتلاء و تأکیدات متفاوتی نیز دارند. و کلام سیاسی، با این‌که وابسته به زمینه است، باز هم کلام است؛ یعنی تلاش می‌کند سنت کلامی کلاسیک مسیحی را به وضعیت مدرن پیوند زده و این را با آن بازگوید. هر دو امر کلاسیک و زمینه‌ای ضروری و لازمند. امر موضعی و محلی نیازمند پیوند با امر جهان‌شمول و عام است، و متغیر محتاج ثابت.[1]

دستگاه‌های فقه سیاسی نیز چنین وضعیتی دارند. دو موضوع به ظاهر جدا را بازهم باید در پیوند با یکدیگر دید؛ یکی ماهیت، میدان عمل و به‌طور کلی حدود امکان فقه سیاسی است که بدین‌وسیله ایمان اسلامی را به صورت منطقی و روشن به مسائل اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی امروز پیوند دهد و دوم، مجموعه مسائل مربوط به بنیادهای اخلاقی/ارزشی است که، با فرض وجود، نظام مردم‌سالار جامعه‌ی جدید ما بر آن استوار است و یا باید استوار شود. این دو مطلب را می‌توان به صورت یک پرسش واحد مطرح کرد: اگر هنوز استدلال کافی برای دموکراسی‌های بی‌بنیاد وجود ندارد، و اگر فرض کنیم که جامعه ما نیازمند حداقل برخی بنیادهای اخلاقی و معنوی برای سیاست در «نظام جمهوری اسلامی» است، در این صورت دستگاه فقه و سنت فقاهتی چه

---

1. D.Forester, *Theology and Politics*, Blackwell, Oxford, 1988, P.150.
- Raymond Plant, *Politics, Theology and History*, Cambridge University Press (Virtual Publishing), 2003, P.19.

امکانات و نقشی در تدارک بنیاد اخلاقی برای زندگی دموکراتیک در جامعه‌ی اسلامی دارد و یا می‌تواند داشته باشد؟ نباید فراموش کرد که سنت فقاهتی بخش بزرگی از پس‌زمینه‌ی فکری ـ تاریخی ما برای گذار به دولت جدید و نهادهای دموکراتیک امروز است. بنابراین، این پرسش اساسی را مطرح کرد که اگر این نهادهای جدید به کلی با دستگاه دانایی غالباً فقه مشرب ما بیگانه بودند پس چگونه تأسیس و نهادینه شده‌اند و اگر نسبتی با آن دارد ــ که دارد ــ چگونه می‌توان این نسبت را برجسته و تحلیل کرد؟آیا امکان بسیج ذخایر سنت فقاهتی ما برای حل مسائل سیاست مدرن وجود دارد، یا باید همچنان بر طبل دوگانه‌ی طرد تجدد یا طرد فقاهت کوبید؟ منطق تحقیق علمی، رادیکالیسم ناظر به طردهای دوگانه را قبل از هرگونه سنجشِ امکانات فقه سیاسی دور از احتیاط اهالی تعقل می‌داند. در زیر، به اجمال، برخی مسائل و چالش‌های فقه سیاسی در دولت جدید و جوامع معاصر اسلامی می‌پردازیم.

۶. جامعه اسلامی و فقه سیاسی

شاید بتوان گفت که نسبت فقه و سیاست بیش از هر مقوله‌ی فقاهتی دیگر، قابل تقسیم به دوران قدیم و جدید است. درست به همین دلیل است که برخلاف فقه عبادات، در حوزه‌ی سیاست کمتر می‌توان به ادبیات و منابع تولیدی دوره‌های پیشین ارجاع و استناد نمود. وظیفه‌ی فقه سیاسی تبیین و توصیه‌ی چنان منظومه‌ای از نهادها و نظام سیاسی است که بتواند تعادلی قابل فهم بین حقوق و تکالیف انسان مسلمان ایجاد کند. زیرا سیاست، کلان‌ترین حوزه‌ی مرجع است که تنظیم و تعادل دیگر حوزه‌های زندگی با تعادل نظم سیاسی ملازمه دارد. درست به همین دلیل است که سیاست از دیدگاه شریعت اسلامی در عین‌حال که ملزم به اجرای احکام شرعی است، همچنین ملزم به پاسداری از حقوق انسان‌ها نیز می‌باشد. در ادامه این موضوع را بررسی می‌کنیم.

انسان، صرف‌نظر از هر دین و مسلکی، موجودی مدنی است که نظام سیاسی، قواعد زندگانی جمعی او را تنظیم و ضمانت می‌کند. نظم سیاسی زندگی را به

جریان می‌اندازد و یا جریانش را تضمین می‌نماید؛ کارگر کار می‌کند و کشاورز می‌کارد. تاجر به تجارت می‌پردازد و دانشمند در امنیت به سر می‌برد و مسافر بدون هراس راهی جاده‌ها می‌شود. خستگان به آرامش می‌خوابند و بیداران به آینده می‌اندیشند و برنامه زندگانی خود را با تخمین‌های قابل اعتماد طراحی می‌کنند. درستکاران تشویق و نظم گریزان کنترل می‌شوند. این همه البته به نظام سیاسی و نهادهای تعبیه شده در آن پیوند دارد. بدین‌سان، سه ملاحظه زیر در باب نظام سیاسی اساسی است:

۱. حکومت خوب یا بد، تأثیر عمیق بر کیفیت زندگی مردمان دارد. یک قانون عادلانه راهی را باز می‌کند که مردم عادی بتوانند اشتغال پیدا کنند؛ کار کنند، تجارت کنند، به صید بپردازند، تفریح کنند و، خلاصه، هر آن‌چه مایه‌ی توان‌گری و امید به زندگانی است کسب نمایند و بدین‌ترتیب آرامش فرد و جامعه تضمین شود. برعکس، قانون ظالمانه فقر و مرگ می‌گستراند. بنابراین، نوع حکومتی که ما در آن به سر می‌بریم، تأثیر مستقیم بر کیفیت زندگی‌مان دارد. این نکته‌ای بسیار مهم است که هر انسان و جامعه‌ای فقط یک‌بار عمر می‌کند و قادر به تکرار و تجربه‌ی مجدد آن نیست. هرگز این حق را نداریم که چنین زندگی تکرارناپذیر را با خطا و خطرهای غیرقابل جبران پر کنیم.

۲. این موضوع مهمی است که هرچند نظام سیاسی اسلام، به‌ویژه در عصر غیبت، بر مدار اصول مذهبی ثابتی استوار است، شکل و نهادهای حکومت چندان هم مقدر و از پیش تعیین شده نیست و ما همواره و به تناسب زمان و مکان و شرایط، امکان بازسازی و ترمیم آن‌را داریم. نهادهای حکومت یک طرح و نمای ثابت بر چهره‌ی یک دیوار باستانی نیست که نتوانیم آن را تغییر دهیم و، در صورت تغییر، خوف از بین رفتن اصالت و هویت خود را داشته باشیم. تغییر و ترمیم نهادها و قوانین سیاسی هیچ تعارضی با اصول مذهب و فقه سیاسی مسلمانان ندارد. بنابراین، هر فرد و جامعه‌ای مسئولیت دینی/اخلاقی در باب چگونگی حکومت در زمانه‌ی خود دارد، به‌گونه‌ای که به تعبیر امام خمینی دین او (اسلام) متهم به عدم توانایی در اداره‌ی جامعه‌اش نگردد.

۳. این مطلب بسیار مهمی است که ما انسان‌ها قادر به تشخیص حکومت خوب از بد هستیم. در اندیشه‌ی اسلامی، اصل بر این است که حکومت ابزار تحقق مقاصد دین است و مقاصد دین را فقیهان شیعه و سنی در پنج چیز خلاصه کرده‌اند: حفظ جان، مال، نسل، عقل و دین. بنابراین انسان مسلمان معیار تجربی روشنی دارد که بدان وسیله نسبت به خوب و بد بودن نظام سیاسی داوری و حکم نماید؛ هر حکومتی که قادر به تأمین و توسعه‌ی این امور پنج‌گانه باشد مشروع است و حکومتی که به هر دلیل این امور و مقاصد را تهدید می‌کند نامشروع خواهد بود. تشخیص این تهدید و نگهبانی از مقاصد خمسه نیاز به تخصص ندارد و هر انسان سلیمی قادر به تجربه و مشاهده‌ی آن است.

ما می‌توانیم اثرات اشکال متفاوت حکومت را در زندگی روزمره خود پیگیری و شناسایی کنیم و از این طریق اشکال مطلوب و نامطلوب حکومت‌ها و قوانین خوب و بد را تشخیص دهیم. دانش فقه می‌تواند به حاکمان و شهروندان مسلمان یاری دهد تا آن نوع از زندگانی عمومی را که می‌خواهند، به‌دست آورند. حال سؤال اساسی این است که آیا فقه سیاسی می‌تواند توضیح دهد که چه نسبتی میان زندگی امروزین و نظام سیاسی امروز ما وجود دارد؟ چگونه می‌توان به یک نظام اسلامی و در عین‌حال مدرن دست یافت؟ چگونه می‌توان دین و تجدد را بازتعریف نمود و کنار هم قرار داد؟ تجربه‌ی دنیای پُست ـ سکولار نشان می‌دهد که جمع این دو نه تنها ممکن است، بلکه به اعتبار تاریخ اندیشه سیاسی ناگزیر می‌نماید. اما مسئله‌ی اصلی کیفیت و ظرافت این همزیستی تعیین‌کننده است. اندیشه‌ی میانه‌ای که از لغزش به منتهی‌الیه احیاگری دوران میانه یا دین ستیزی دوره مدرن صیانت کند.

اغلب تئوری‌های سیاسی جدید، به‌ویژه در کشور ما، به رابطه‌ی دین و دولت جدید، خصوصاً اشکال مردم‌سالار آن، علاقه نشان داده‌اند. بسیاری از آن‌ها با فرض دموکراسی، به تحلیل جایگاه دین و جامعه‌ی دینی در نظام دموکراتیک توجه نموده‌اند. لیکن فقه سیاسی، پرسش از نسبت فوق را از مسیر

دیگری دنبال کرده و، به اقتضای چشم‌انداز فقاهتی و با تکیه بر امکانات دانش فقه ، به ارزیابی موقعیت دموکراسی در جامعه‌ی دینی می‌پردازد. این امر به ناگزیر این ایده را برجسته می‌سازد که عقاید مذهبی، و در مورد جامعه‌ی ما عقیده‌ی اسلامی، اشارات روشنی درباره‌ی ماهیت و سازمان جامعه و سیاست دارد. و همین اشارات نسبتِ بین دین و سیاست در جامعه‌ی اسلامی را نشان می‌دهد. بدین‌سان سه‌گانه پرسش مهم مطرح می‌شود که پاسخ به آن‌ها وظیفه‌ی فقه سیاسی است:

۱. دلالت‌های اجتماعی ـ سیاسی ایمان اسلامی کدام‌اند و میزان آن‌ها چقدر است؟

۲. اگر چنین دلالت‌هایی وجود دارد، که دارد، به کدام جنبه از نظام سیاسی در جامعه‌ی اسلامی امروز مربوط است و پیوند دارد؟

۳. ایمان اسلامی چگونه و چه نقشی را در سیاست یک جامعه‌ی اسلامی جدید/همچون جامعه‌ی معاصر (بعد از مشروطه) ما ایفا می‌کند؟

هدف آموزش و پژوهش امروزین فقه سیاسی، مشارکت در یک بحث جدید درباب رابطه‌ی بین مذهب و دموکراسی در جامعه‌ی جدید اسلامی، و البته با تکیه بر امکانات فقه اسلامی، است.

فقه اسلامی در دوره‌ی جدید به دو طریق در سیاست مدرن حضور دارد؛ نخست آن‌که، مسلمانان شهروندان جوامع اسلامی جدیدند و در کشورهایی مثل ایران اکثریت دارند. این جمعیت برای حضور در زندگی سیاسی خود، و به‌طور کلی، هر نوع رفتار سیاسی نیازمند توجیه ایمانی و بنابراین فقاهتی هستند. چنین وضعیتی، همیشه فقه را ناگزیر به حضور در میدان سیاست مدرن و صدور حکم می‌کند.

دوم آن‌که، دستگاه فقه معاصر وارث مجموعه‌ای از عقاید سیاسی، از جمله تجربه‌ی حضور در نظام‌های خلافت، سلطنت، مشروطه و جمهوری اسلامی است. این میراث فقهی ـ سیاسی با دارا بودن دو وجه طرد و حمایتی، نقش مهمی در پیدایی و ریخت‌یابی سیاست مدرن در جامعه‌ی ما دارد که دموکراسی

یا مردم‌سالاری بخش انکارناپذیر آن است. اکنون این پرسش قابل طرح است که اگر اسلام و فقه اسلامی، حداقل، بخشی تعیین‌کننده از نیرو محرکه‌ی جامعه‌ی ایران ما در گذار به مردم‌سالاری ـــ از مشروطه تاکنون ـــ است، دستگاه فقه این وجوه نوگرا و دموکراتیک را چگونه تبیین می‌کند؟ چگونه و با چه بیانی بین دین و دموکراسی نسبت و پیوند برقرار می‌کند؟ فقه سیاسی معاصر این رابطه‌ی معمایی بین دین و دموکراسی در جهان اسلام را، به‌طور تاریخی، چگونه توضیح داده است؟

فقه سیاسی علاقمند به ارزیابی ماهیت دولت، جامعه‌ی سیاسی، و اشکال متفاوتی از نهادها و تشکل‌های داوطلبانه است که امروزه از مختصات جامعه مدنی مدرن محسوب می‌شوند. اما این ارزیابی به فهم دو موضوع بستگی دارد؛ اول، فهم حضور معمایی فقه سیاسی در جامعه‌ی پیچیده‌تر امروز، و دوم، فهم بنیاد مذهبی سیاست مدرن در جهان اسلام. شاید با فهم دقیق دو موضوع گفته شده بتوان در موقعیت معرفتی مناسب قرار بگیریم و بتوانیم پاسخ مناسبی به این دو سؤال بدهیم:

۱. چگونه ممکن است چنین ارزش‌های مردم‌سالارانه (که اکنون در نظام‌های سیاسی جدید ما نهادینه شده یا در حال نهادینه شدن هستند) ضمانت فقهی بیابند؟

۲. بینش فقهی ـ سیاسی برخاسته از یک جامعه‌ی ایمانی چه نقشی در حوزه‌ی گفت‌وگوی عمومی و سیاست جامعه‌ی اسلامی عصر ما دارد ـ یا می‌تواند داشته باشد؟

به هر صورت، آیا چنین پتانسیلی در فقه سیاسی و نیز جامعه‌ی سیاسی ما وجود دارد که ارزش‌های ایمانی بتواند بنیادی اخلاقی برای زندگی مردم‌سالارانه امروز فراهم نماید؟ یا این‌که این دو، به اقتضای زمان و مکان، نوعی از «ناچسب‌ترین اتحادها» را «تجربه» یا حتی تحت فشار ضرورت‌ها «تحمل» می‌کنند؟ به‌نظر نمی‌رسد که تأمل در چنین پرسش‌های حیاتی را بتوان به تأخیر انداخت.

۷. نتیجه

فقه سیاسی، با توجه به پیوند دین و سیاست در اندیشه‌ی اسلامی، جایگاه ویژه‌ای در طبقه‌بندی علوم اسلامی دارد. فقه سیاسی همزاد تمدن اسلامی است و در علم‌شناسی دوره‌ی میانه، بخش عمده‌ی «علم مدنی» مسلمانان محسوب می‌شود. به درستی اشاره شده است که فقه، عملی‌ترین بخش دانش‌های اسلامی و فقه سیاسی مسلمانان جایگزین فلسفه سیاسی در جهان یونانی است. بدین‌سان، تبیین نظم سیاسی، طراحی نهادها و تدبیر نظام‌های سیاسی جهان اسلام به عهده فقه سیاسی بود.

فروپاشی دستگاه خلافت و سلطنت، رواج ملی‌گرایی و ظهور دولت‌های ملی در جهان اسلام که گرایش‌های گریز از مذهب داشتند، برای مدتی فقه سیاسی را در سایه قرار داد، لیکن امواج اسلام‌گرایی معاصر بازهم رابطه دین و سیاست در جهان اسلام را در مرکز توجه قرار داد و، به تبع این تحولات، فقه سیاسی نیز اهمیت مضاعفی پیدا کرد. پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ش) و تأسیس نظام جمهوری اسلامی زمینه‌ای را فراهم آورد که «فقه سیاسی» به‌عنوان یکی از واحدهای اصلی رشته‌ی علوم سیاسی در مقطع کارشناسی ارشد تدریس شود.

هدف اوّلیه از این درس، که با همت آیت‌الله عمید زنجانی در دانشگاه تهران تثبیت شد و سپس در دیگر دانشگاه‌های کشور رواج یافت، آشنایی دانش آموختگان علوم سیاسی با ادبیات فقه سیاسی و تأمین کادر اجرایی ـ سیاسی آشنا با دیدگاه‌های سیاسی اسلام بود. لیکن با توسعه‌ی مطالعات فقه سیاسی و، نیز، درپی تحولات سیاسی ـ مذهبی تعیین‌کننده در کشور، به‌تدریج مسائل مهمی سربرآورد که از یک‌سو حاکی از ناهمخوانی سنت و تجدد، و از سوی دیگر نشان‌دهنده‌ی مشکلات ترجمه‌ی پرسش‌های سیاسی جدید برای دستگاه فقه سیاسی بود. مهم‌ترین مسئله، نسبت فقه سیاسی با دولت جدید، و به‌ویژه نسبت دین و دموکراسی، یا به تعبیر بومی‌تر، تبیین الگوی مردم‌سالاری دینی در ایران دوره‌ی جمهوری اسلامی است.

هدف اصلی آموزش وپژوهش فقه سیاسی در حوزه و دانشگاه، تلاش برای

یافتن پاسخ روشن به این پرسش است که چگونه می‌توان بین مذهب و ارزش‌های مردم‌سالار، که کم و بیش در نظام جمهوری اسلامی ایران نهادینه شده و یا در حال نهادینه شده است، نسبتی برقرار نمود؟ نفی و اثبات‌های نااستوار و ابهام‌های موجود در جریان‌های فکری ـ سیاسی جامعه‌ی ما نشان می‌دهد که؛ هرچند هنوز تا رسیدن به‌نظریه/نظریه‌های روشن در این‌باره فاصله‌ی زیادی وجود دارد، به هرحال، جست‌وجوی پاسخ برای پرسش رابطه‌ی دین و مردم‌سالاری در اسلام و جمهوری اسلامی ایران مهم‌ترین وظیفه‌ی فقه سیاسی امروز است. در این مقاله، بی‌آن‌که این چالش به تفصیل بررسی شود، صرفاً به ویژگی‌ها و کارکردهای عمومی دستگاه فقه سیاسی در پیوند بین مذهب و سیاست، و به‌طور کلی، نص و تاریخ سیاسی در جامعه‌ی اسلامی اکتفاء شده است.

یادداشت‌ها

- ابن‌رشد، ابوالولید محمد، الضروری فی اصول الفقه؛ او مختصر المستصفی للغزالی، اشراف و تصحیح؛ محمد بولوز، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۴.
- الانصاری، شیخ مرتضی، کتاب القضاء و الشهادات، تحقیق لجنه تحقیق تراث الشیخ الأعظم، قم؛ المؤتمر العالمی بمناسبه الذکری المئویه الثانیه لمیلاد الشیخ الأنصاری، ١٤١٥ق.
- الانصاری، محمدعلی، الموسوعه الفقهیه المیسره، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ١٤١٥ق.
- الحکیم، محمد تقی، الاصول العامه للفقه المقارن،قم؛ آل البیت، ۱۹۷۹م.
- حیدر، علی، درر الحکام فی شرح مجله الاحکام، تحقیق و تعریب فهمی الحسینی، بیروت: دارالکتب العلمیه،؟.
- خازم، علی، مدخل الی علم الفقه عند المسلمین الشیعه،بیروت: دارالغربه، ۱۴۱۳ق.
- خوئی، سید ابوالقاسم، الاجتهاد و التقلید، قم: دار الهادی، چاپ سوم، ١٤١٠ق، ص ۱۳۲
- خوئی، سید ابوالقاسم، مصباح الاصول، تقریرات محمد سرور البهسودی، ج۲، قم: مکتبه الداوری، چ۵، ١٤١٧ق.
- السلار الدیلمی، ابیٰ یعلی حمزه بن عبدالعزیز، المراسم العلویه فی الاحکام النبویه، تحقیق سید محسن الحسینی الامینی، قم: المجمع العالمی لاهل البیت، ۱۴۱۴.
- الشوشتری، السید محمدجعفر، منتهی الدرایه، قم: امیر، ؟.
- شهید اول، القواعد و الفوائد، تحقیق عبدالهادی الحکیم، قم: مکتبه المفید، بی تا.
- الصدر، السید حسن، نهایه الدرایه، تحقیق: ماجد الغرباوی، قم: نشر المشعر، ؟.
- الصدر، السید محمدباقر ا، دروس فی علم الأصول، بیروت: دارالکتب اللبنانی ـ مکتبه المدرسه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶.
- عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی؛ نظام سیاسی و دولت در اسلام، ج۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۲.
- فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، تصحیح عثمان محمد امین، مصر: مطبعه‌السعاده، ۱۹۳۱.
- فارابی، ابونصر، کتاب المله و نصوص اخری، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۶۸.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن اسحاق، اصول الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، چ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه‌ی، ۱۳۶۳.
- محقق الاردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، تحقیق؛ اشتهاردی، عراقی و یزدی، قم: جامعه المدرسین، ۱۴۰۳.
- محقق کرکی، جامع المقاصد، قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۷ق.

- الموسوی القزوینی، السید علی، تعلیقه علی معالم الأصول، قم: موسسه النشر الأسلامی، ١٤٢٢ق.

-D.Forester, *Theology and Politics*, Blackwell, Oxford, 1980.

-Raymond Plant, Politics, *Theology and History*, Cambridge University Press (Virtual Publishing), 2003.

-Tariq Ramadan, Western Muslim and The Future of Islam, Oxford: Oxford University Press(Virtual Publishing), 2004.

بخش سوم
اسلام، فرد و دولت

فصل ششم

فرد و دولت در فرهنگ سیاسی اسلام

مقدمه

فرهنگ سیاسی سلسله‌ای از عقاید، سمبل‌ها و ارزش‌هاست که وضعیتی را که «عمل سیاسی» در قالب آن رخ می‌دهد، تعریف می‌کند.[۱] این چارچوب که بیشتر ناظر به پروسه‌های روانی عمل سیاسی است با تعریف فرهنگ سیاسی به‌مثابه یک پدیده‌ی روانی جمعی، رفتار سیاسی جامعه را توضیح می‌دهد.[۲]

شماری از مطالعات توسعه به پیوند میان «سنت و سیاست» در جهان سوم، توجه نشان داده‌اند. کلیفورد گیرتز، (Clifford Geertz) استدلال می‌کند که «گذشته سیاسی» (عقاید و سنن) این کشورها عنصر اصلی جهت‌دهنده در سیاست امروز است.[۳] اما آیا شناخت سنت ممکن است؟ چگونه می‌توان گذشته‌ی سیاسی جهان اسلام را به‌درستی فهمید؟ آیا تنفس مستمر در فضای امروز مانع از فهم سنت نمی‌شود؟ کدام ابزار معرفتی قادر است گذشته و حال ما را یک‌جا و به‌درستی نشان دهد؟

به‌نظر می‌رسد، بررسی‌هایی از نوع مطالعه گیرتز، از یک معضل روش‌شناختی رنج می‌برند. بنابراین، گرفتار نوعی دور باطل هستند. این نوشته‌ها، شناخت سیاست کنونی کشورهای جهان سوم را منوط به فهم سنت سیاسی آن‌ها می‌داند و برعکس. اما در واقع، به دلیل همین مشکل، هرگز نمی‌توانند دو سوی سنت و سیاست امروز این کشورها را به‌درستی نشان دهند. به عبارت دیگر، این نوشته‌ها چون قادر نیستند ساختار، عناصر و به‌طور کلی نظام گفتاری (discours) سنت را به‌درستی بشناسند، در فهم ماهیت سنت و سیاست امروز، از محدوده‌ی

خلاصه‌های توصیفی فراتر نمی‌روند. این مقاله، با توجه به وجوه اسلامی فرهنگ سیاسی ایران، در مورد برخی از جوانب مشکل (Probleme) فوق تأمل کرده، عوامل مؤثر در اقتدارگرایی آن‌را بررسی می‌کند.

سیمای فرهنگ سیاسی معاصر ایران

فرهنگ سیاسی سده‌ی اخیر ایران، ترکیب خاصی دارد. این ترکیب پیچیده که معلول تلاقی فرهنگ‌های بزرگ و متنوع است، همواره آثار و بازتاب‌های مهمی در ساحت سیاسی جامعه داشته است.

یکی از نویسندگان معاصر، ویژگی جامعه‌ی کنونی ایران را همزیستی سه فرهنگ عمده می‌داند: فرهنگ ملی، فرهنگ دینی و فرهنگ غربی.[۴]

برخی پژوهش‌گران نیز، با تفکیک بیشتر، چهار نوع فرهنگ سیاسی در دوره پهلوی قابل تشخیص دانسته‌اند: فرهنگ سیاسی اسلامی شیعی، فرهنگ سیاسی پادشاهی، فرهنگ سیاسی لیبرال ملی و فرهنگ سیاسی سوسیالیستی.[۵]

به هر حال، ترکیب ناپالوده‌ی فرهنگ‌های سیاسی متضاد در جامعه‌ی ما، با فقدان یک هیات تألیفی (Synthese)، تضادهای عمده‌ای در مقوله‌ی سیاست ایجاد نموده، و چنان‌که دکتر شایگان به‌درستی توضیح می‌دهد، این «چند پارگی فرهنگ سیاسی»، ناگزیر، عرصه‌ی عمل سیاسی را به «لانه‌ی اضداد» بدل نموده است.[۶]

داریوش شایگان، با الهام از اندیشه‌ی میشل فوکو،[۷] تضادهای عمل سیاسی را نتیجه دوپارگی و کژتابی معرفتی دانسته و می‌گوید:

> این تضادها در سطح امر سیاسی به‌گونه‌ی آگاهی کاذب و در سطح فردی به‌گونه‌ی اسکیزوفرنی فرهنگی بروز می‌کند: که خود از سوی دیگر به روند کژتابی (*distortion*) یا تحریف مربوط است که هم در سطح تفکر و هم در سطح خلقیات و پی‌ریخته‌های اجتماعی منعکس می‌گردد.[۸]

دکتر شایگان، ضمن مقایسه و تحلیل معرفت‌شناسی سنتی و مدرن، کوشش می‌کند تا وضعیت ادراکی و کژتابی‌های ذهن میان معرفتی (Inter-epistemique)

روشنفکر جهان سومی را، که در آن دو جهان معرفتی قدیم و جدید، به سبب برخورد تصاویر همدیگر را از شکل می‌اندازند، نشان دهد.

وی، همچنان که خود می‌گوید، کوشیده است با پرداختن به آسیب‌شناسی روانی و ذهنی، و برملاکردن مراحل این کژتابی‌ها، «باستان‌شناسی عقب‌ماندگی»[۹] را طرح نماید.

به‌نظر می‌رسد با به‌کارگیری مدل شایگان و رهیافت میشل فوکو، به سهولت می‌توان با تحلیل چندپارگی فرهنگ سیاسی و تأثیر آن بر رفتار سیاسی ایرانیان، باستان‌شناسی خطوط عمده‌ی فرهنگ سیاسی ایران را مطرح کرد. در این سطور، هدف اساسی ما بررسی اجمالی وجوه اسلامی فرهنگ سیاسی ایران است و از آن روی که فرهنگ اسلامی، از مهم‌ترین ارکان فرهنگ سیاسی جامعه‌ی ماست، طرح این پرسش که «چگونه می‌توان به باستان‌شناسی فرهنگ سیاسی اسلامی پرداخت؟» بی‌فایده نخواهد بود. در این‌جا، منظور از فرهنگ سیاسی اسلام آن فرهنگ سیاسی‌ای است که در رابطه با متون علمی و کلاسیک علمای اسلام، مطرح شده و بسط یافته است.

به‌طور کلی مساعی نسل حاضر را می‌توان مهم‌ترین کوشش برای «بازیابی سنت» و سازگاری با «مفهوم جدید زندگی اسلامی» به شمار آورد. فرهنگ سیاسی جدید که مشروعیت خود را از سنن اسلامی اقتباس می‌کند، به هیچ‌روی، درصدد بازگشت به گذشته (مفاهیم دوره میانه) نیست. گو این‌که تعریف مجدد برخی از مفاهیم این سنت، یکی از جنبه‌های انقلابی است که به دست نسل ما، در اذهان و افکار برپا شده است.[۱۰]

در جریان این کوشش و انطباق، زمینه‌های نوعی خودآگاهی در حال شکل‌گیری است که ممکن است جایگاه تاریخی خود را، به‌عنوان حلقه رابط میان گذشته و آینده‌ی جامعه، دریابد. برای این نوع از خودآگاهی که نشانه‌های قطعی آن پیداست بازگشت انتقادی به گذشته، امری ضروری است. این نگرش تازه مستلزم همسازی‌ها و ترکیب‌هایی است که «فرهنگ و اندیشه سیاسی ما» را سخت تحت فشار قرار می‌دهد و همواره امکان دارد که با متمایل شدن به

«گذشته‌گرایی» یا «تجددنمایی» نهال اندیشه را فروپاشد.[۱۱]

به‌نظر می‌رسد که حتی متفکران بزرگ نسل حاضر نیز تاکنون نتوانسته‌اند در گام برداشتن در این «راه باریک اندیشه» تعادل خویش را حفظ کنند. از لحاظ نظری، عده‌ای سرانجام تسلیم گذشته‌گرایی برگشت‌ناپذیر شده‌اند، عده‌ی دیگری، درمانده از تفکر، در دام روزمرگی یا سیاست‌زدگی گرفتارند و جمعی نیز به بهانه‌ی حضور در دنیای جدید، گذشته را در آستانه‌ی تجدد، محاکمه می‌کنند.[۱۲] در عمل، از این لحاظ که همه‌ی این متفکران در فضای عمومی مشترکی زندگی می‌کنند، لذا حیات فردی و سیاسی را به خانه‌ی اضداد بدل نموده به دلیل اشتباه در محاسبه و جانب‌گیری‌های ناااندیشیده، خود به عوامل فعال عقب‌ماندگی تبدیل می‌شوند.[۱۳]

از دیدگاه بررسی حاضر، این وضعیت میان معرفتی، روشنفکران جامعه‌ی ما را در نسبت بین سنن سیاسی و واقعیت زندگی جدید، همواره با مشکل تدلیس معرفت‌شناختی، و به اصطلاح روکش‌کاری ناخواسته، مواجه کرده است. این نوع تدلیس، که خود بازتاب تعارضات عوالم ذهنی متفکر در ساحت امر سیاسی است، موجب شده است تا آگاهی ما به «وضعیت زمان و مکان» همواره در حالت تأخیر قرار گرفته و، بنابراین، در شرایط عقب‌ماندگی مستمر و بی‌تاریخی جبران‌ناپذیری واقع شویم.

دکتر شایگان در توضیح این وضعیت می‌نویسد:

> روکش‌کاری عبارت از آن است که عقایدی را که در واقعیت هیچ قرینه‌ای ندارند، با واقعیتهای اجتماعی، همقران و همزمان سازیم. روکش‌کاری شیوه به عمل درآوردن کژتابی است. سکه‌ای است که دو رویه دارد: رویه اول، روکش کردن یک جهان‌بینی قدیمی روی یک زمینه نو است که به سنتی کردن جامعه می‌انجامد. وجه دیگر، روکش کردن یک گفتار جدید بر یک زمینه قدیمی است... [در هر دو صورت، سرانجام، همواره به کژتابی می‌رسیم].[۱۴]

در واقع، مشکل کنونی جامعه‌ی ما، مشکل فهم چنان معرفت‌سیاسی‌ای است که

معرفت اصیل و در اصطلاح امروز، «اسلام ناب» است. این نکته، به این معناست که متفکران امروز جامعه ما، هم نیازمند بازگشت به گذشته هستند و هم باید از آن پرهیز کنند. به عبارت دیگر، متفکر جامعه‌ی امروز با دو نوع «گذشته» سروکار دارد: اسلام ناب و سنن تاریخی (یا اسلام تاریخی).[۱۵] رویکرد به اسلام ناب و اعراض از اسلام تاریخی، دو رویه‌ی کاوش فکری است که به ضرورت، متفکرین نسل ما را در وضعیت ویژه قرار می‌دهد. نکته‌ی مهم این است که جست‌وجوی اسلام ناب، در تاریخ تفکر سیاسی اسلامی، به این دلیل که بر روش‌شناسی ممتاز و مستقلی (جدای از معرفت‌شناسی سنتی قدیم) استوار نیست، بناگزیر «کرّ علی ما فرّ» و بازگشت به گریزگاه، محسوب می‌شود. بنابراین قبل از هر چیز باید برای فهم این مشکل به باستان‌شناسی وجوه سیاسی اسلام تاریخی، دانش سیاسی و فرهنگ سیاسیِ برخاسته از آن پرداخت و به این ترتیب، مختصات و بنیادهای آن‌را نشان داد.

فرهنگ سیاسی اسلامی

چنان‌که گذشت، موضوع فرهنگ سیاسی، «دلیل‌تراشی‌ها» در باب مشروعیت قدرت و آمریت سیاسی است. این دلیل‌تراشی‌ها، پیچیدگی‌های متفاوتی دارند و به همین دلیل، فرهنگ سیاسی اسلامی دشوارترین و در عین‌حال فریبنده‌ترین موضوعی است که باید آن را بررسی کرد. چون پژوهنده این مقوله، همواره با اطلاعات ناهمگون و داده‌های انبوهی مواجه است، لذا، هرگونه «بحث عقلانی» در این باب مستلزم ساخت دادن و طرح‌ریزی است. در غیاب چارچوبی مشخص، سامان دادن به داده‌ها و اطلاعات سرکش در مقوله‌ی فرهنگ سیاسی، تقریباً غیرممکن است.

در پژوهش حاضر، دو مقوله‌ی «دولت» و «دانش سیاسی» اسلامی، به‌مثابه دو کانون مهم فرهنگ سیاسی، «چارچوب مفهومی» مناسبی برای توضیح خصایص فرهنگ اسلامی هستند. دولت، به‌ویژه دولت اسلامی، چنان‌که «دیسون»، (Dyson) تعریف می‌کند، چارچوبی از ارزش‌هاست که در درون آن، زندگی

عمومی جریان می‌یابد و خود، قدرت عمومی را در جهت تحقق آن ارزش‌ها به کار می‌برد.[۱۶] در جوامع اسلامی، از جمله در ایران، به دلیل نگرش مثبت به قدرت سیاسی، تحول دولت مساوق با تحول دانش و فرهنگ سیاسی است و بالعکس.[۱۷]

به‌طور کلی، نظریه‌های سیاسی مسلمانان، تجرید دولت و بازتاب بحران‌های فرهنگ سیاسی در سطح عوالم ذهنی است. این نکته بسیار مهم است که اکثر تبیین‌های مهم سیاسی، اگر نه همگی، در دوره‌ی بحران و یا حداقل در شرایطی ظاهر شده‌اند که جامعه و دولت اسلامی با بسیاری از مسائل بزرگ مواجه بوده و اذهان متفکران مسلمان بدان‌ها مشغول بوده است.[۱۸]

بعد از این اشاره خواهیم کرد که اندیش‌وران مسلمان فقط یک‌بار به تأسیس دانش سیاسی توفیق یافتند.[۱۹] بنابراین، با تأکید بر این واقعیت که وجوه عمده‌ی دانش سیاسی اسلام در یک دوره‌ی تاریخی و تحت شرایط خاصی ظاهر شده‌اند، می‌توان با استفاده از روش باستان‌شناسانه فوکو و با واژگونی مجدد در مفهوم پیشنهادی دکتر طباطبایی،[۲۰] به توضیح شرایط امکان و ظهور چنان دانش‌ها و موضوعات جدید و بالتبع به مختصات فرهنگ سیاسی منبعث از آن‌ها پرداخت. دکتر طباطبایی با واژگونی در باستان‌شناسی «شرایط امکان» فوکو، و طرح باستان‌شناسی «شرایط امتناع»، در معارف سیاسی دوره میانه اسلام، گام مهمی برداشته است. اما به‌نظر می‌رسد که تعمیم رهیافت فوکو و طرح باستان‌شناسی شرایط امکان و ظهور دانش سیاسی دوره‌ی میانی اسلام، نه تنها مشکلی ندارد، بلکه پرتوی بر بعضی زوایای ناروشن فرهنگ سیاسی اسلام و ایران می‌افکند.

اکنون، شاید بتوان با به‌کارگیری مفاهیم «نگاه شکسته»[۲۱] دکتر شایگان، و نشان دادن کژتابی‌ها و سرشت دانش سیاسی دوره‌ی میانی، نسبت این دانش را با نصوص و تعالیم «مدینه‌الرسول» از زاویه رابطه فرد و دولت تعیین کرد. مفهوم «اسکیزوفرنی فرهنگی» شایگان، به‌عنوان یک ابزار مؤثر، ضمن کمک به توضیح کانون‌های معرفتی متداخل، می‌تواند وضعیت میان‌معرفتی (inter-epistemique) موجود در دانش سیاسی دوره‌ی میانه اسلام را برملا کرده، انحراف و کژتابی‌های

آن‌را در مقایسه با وضعیت «مدینه‌النبی» آشکار سازد.[۱] فهم این وضعیت، مبنای مهمی برای تحلیل انتقادی فرهنگ سیاسی دوره‌ی میانه اسلام، و به عبارت دیگر، اسلام تاریخی به دست می‌دهد.

زمینه‌های دانش سیاسی اسلام

اشاره کردیم که در تمدن اسلامی، تأسیس دانش سیاسی فقط یک‌بار تحقق یافت. تألیفات سیاسی در فاصله‌ی نخستین سده‌های دوره‌ی اسلامی تاکنون، صرفاً بسط وجوه گوناگون چنان دانش سیاسی است که در عصر زرین فرهنگ اسلامی ظاهر شد و برای مدتی خوش درخشید. وجوه عمده این نوع دانش سیاسی، فقه سیاسی، سیاست‌نامه‌ها و فلسفه‌ی سیاسی، که همگی در دوره مشخصی ظاهر شده‌اند، از نظر معرفت‌شناسی و رابطه‌ی فرد و دولت، نظام گفتار، (Discourse) واحدی دارند.[۲۲]

اگر در این‌جا بتوانیم از مفهوم پارادایم (نمونه) توماس کوهن استفاده کنیم، این نکته قابل تشخیص است که فرهنگ اسلامی، در ساحت دانش سیاسی، فقط یک پارادایم ویژه را تجربه کرده است.[۲۳] این دانش، از نظر تحولات سیاسی ـ اجتماعی با تمایل خلافت به ساختار دولت‌های ایرانی، و از نظر معرفت‌شناسی، با بازگشت و آشتی تفکر اسلامی با منطق ایرانی و یونانی، پیوند بامعنایی دارد. هر کدام از شاخه‌های دانش سیاسی اسلام (فقه سیاسی، سیاست‌نامه‌ها و فلسفه‌ی سیاسی) ترکیب خاصی از چنین بازگشت معرفت‌شناسانه را نشان می‌دهد.[۲۴] بنابراین، تحلیل منطق درونی و ماهیت این پارادایم و تعریف مبانی و تبدیل آن به «دانش نرمال»[۲۵] جامعه‌ی اسلامی، فهم رابطه‌ی فرد و دولت در فرهنگ سیاسی اسلام را تسهیل می‌کند.

متون مهم دانش سیاسی اسلام در شاخه‌های فقه سیاسی، فلسفه‌ی سیاسی و

---

۱. برای مطالعه در ساخت عمومی دولت پیامبر(ص) در مدینه و نیز تحولات دولت در جهان اسلام، نگاه کنید به:

ـ داود فیرحی، تاریخ تحول دولت در اسلام (قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۶).

حتی سیاست‌نامه‌ها، این نکته را نشان می‌دهد که اگرچه دانش سیاسی دوره‌ی میانی، در ظاهر مشروعیت خود را از نصوص، سنن مدینه‌النبی و نیز خلفای راشدین اقتباس و نیم‌قرن نخست اسلام را دنیایی آرمانی تلقی کرده، در واقع، این دانش در قالب «منطق بازسازی شده» ملهم از وضعیت‌خلافت عباسی به ضرورت نصوص و سنن مدینه‌النبی را مثله شده و گزیده می‌دید.[۲۶]

به عبارت دیگر، هرچند در ظاهر و بر مبنای دستگاه فکری ابوالحسن اشعری (۲۶۰_۳۲۴ق)[۲۷] مدینه‌النبی و خلافت راشدین الگوی دولت و دانش سیاسی در دوره‌ی عباسی بود، در واقع، این وضعیت خلافت عباسی است که از زاویه یک «منطق بازسازی شده»ی ملهم از فرهنگ و سنن ایران و یونان، به فهم خاصی از دوران نخست اسلام می‌پرداخت.

تذکر این مطلب شاید بی‌فایده نباشد که در جهت پیوند مذهب و سیاست و تمایل ضروری خلافت به سنن و میراث ایرانی، منطق ایرانی در هیأت تألیفی دانش سیاسی اسلام موقعیت ممتازی پیدا کرد.[۲۸] بی‌دلیل نیست که هر دو شاخه‌ی مهم دانش سیاسی اسلام، سرانجام در نوعی سیاست‌نامه‌نویسی، که تا اوایل دوره قاجاریه امتداد دارد، خلاصه شده‌اند.[۲۹]

به هر روی، تحلیل گزیده‌بینی دانش سیاسی دوره‌ی میانی، نسبت به مسائل «مدینه‌النبی» و نصوص دینی، که بسیاری از مفاهیم و نصوص را از مرکز تحلیل‌ها و تفکرات سیاسی مسلمین کنار گذاشته است، از دیدگاه پژوهش حاضر اهمیت بسیاری دارد. فقط با چنین تحلیلی است که می‌توانیم نوع رابطه‌ی فرد و دولت را در دانش سیاسی این دوره و مجموعه نصوص اسلامی، مقایسه و بررسی کنیم.

از دیدگاه مقاله‌ی حاضر، این نکته مهم است که دانش سیاسی مسلمین، به‌خصوص تأمل در ماهیت دولت اسلامی، سال‌ها پس از نخستین تحولات دولت و خلافت ظاهر شده است.[۳۰] اولین بار در حدود سال ۱۳۲ قمری، به‌ویژه در دوره‌ی خلافت معمار بزرگ امپراتوری عباسی (منصور) بود که پرسش از معنای دولت اسلامی، به‌طور جدی مطرح شد.[۳۱] سپس، علمای اسلامی (اهل سنت) به

ترسیم سیمای عمومی آن پرداختند. از دیدگاه این متفکران، حاکم اسلامی قدرت خود را به‌طور مستقیم از خداوند می‌گیرد و اطاعت او به‌مثابه اطاعت از خداوند و در جهت فرمان‌های اوست.[۳۲] ماوردی به‌عنوان مهم‌ترین نظریه‌پرداز فقه سیاسی اهل سنت، سرانجام، دیدگاه‌های تازه‌ای متناسب با وضع جدید درباره‌ی عناصر نظارتی موجود در نصوص اسلامی ارائه داد.[۳۳]

نکته‌ی فوق، با توجه به ماهیت دین اسلام، مستلزم معنای مهمی است: نخست آن‌که دانش سیاسی دوره‌ی میانه، بازتاب ساختار پیچیده‌ی دولت عباسی است. به عبارت دیگر، بین منطق این دولت و دانش سیاسی ما رابطه‌ی معرفت‌شناسانه‌ی قابل درکی وجود دارد. بنابراین، با درک ماهیت این دولت، آگاهی ارزشمندی نسبت به دانش سیاسی خود کسب می‌کنیم. دوم آن‌که، دولت عباسی از یک‌سو محصول مناقشات فکری ـ مذهبی ناشی از توقف جهاد و بحران تثبیت نیروهای جدید توسعه‌ی اجتماعی در دوره‌ی اموی است و از سوی دیگر، آغاز تحول دولت اسلامی در مفاهیم و سنن ایرانی است.[۳۴] بدین‌سان، به منظور کشف ماهیت دانش سیاسی و ایضاح منطق حکومت عباسی، اشاره‌ای گذرا به نخستین تحولات فرهنگ سیاسی و تحول دولت اسلامی در مفاهیم و سنن ایرانی، بی‌فایده نیست.

مشاهده‌ی تاریخی نشان می‌دهد که در اسلام برخلاف مسیحیت حکومت نه یک شر بشری، بلکه «خیر الهی» است.[۳۵] پیامبر(ص) علاوه بر رسالت، دو منصب قضا و سیاست را نیز از جانب خداوند برعهده دارد.[۳۶] بنابراین در دانش سیاسی اسلام، پرسش از کیفیت انتقال «مناصب» و اجرای وظایف سه‌گانه‌ی نبی اکرم(ص) پرسشی اساسی است، که پس از مناقشات طولانی و با تمسک به مبانی کلامی ابوالحسن اشعری، سرانجام پاسخ ویژه‌ای پیدا کرد. تحلیل ماهیت این پاسخ و رابطه‌ی آن با وضعیت دولت عباسی، هدف اساسی این نوشتار است.

زنجیره‌ی حوادثی که منجر به نبرد صفین شد غالباً تحت عنوان «فتنه اکبر» نامیده شده است. هرچند در پایان نخستین جنگ داخلی، معاویه حاکم، (defacto) جامعه شد،[۳۷] در جامعه‌ی اسلامی این پرسش، حتی عمیق‌تر و جدی‌تر از گذشته مطرح شد که: «حاکم واقعی چه کسی است؟»

این پرسش، به‌تدریج، نه تنها جوامع اسلامی را در اعتقادشان نسبت به «حاکم و حکومت مشروع» تقسیم کرد، بلکه مناقشات کلامی مهمی نیز برانگیخت. «خوارج» با طرح این سؤال که «کدام گروه از درگیرشدگان در جنگ، رستگار یا مخلد در آتش هستند؟» به‌طور طبیعی پرسش کلامی تعریف و شرایط مسلمان و کافر را مطرح کردند. در زمینه‌ی همین پرسش‌ها، مخالفین خوارج، از جمله معتزله، استدلال‌هایی داشتند. حمید دباشی در کتاب جدید خود *اقتدار سیاسی در اسلام*[۳۸] ضمن تحلیل حوادث سده‌ی نخست، ظهور سه شاخه‌ی اساسی اقتدار سیاسی در اسلام، یعنی الگوهای اقتدار سنی، شیعی و خوارج را در قالب مفاهیم وبری[۳۹] توضیح می‌دهد. در این‌جا فقط به بخشی از مباحث دباشی اشاره و کوشش می‌کنیم با توضیح روند نهادینه‌شدن اقتدار سنی[۴۰] در سنن ایرانی و بر مبنای مکتب کلامی اشعری، ظهور دانش سیاسی در دوره طلایی خلافت را بررسی کرده، عناصر آن‌را نشان دهیم.

باری، به اشاره گفتیم که، حوادث دوران خلافت امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) موجب بروز بسیاری از تحولات مهم فکری ـ سیاسی در عالم اسلام شد. تحلیل رخدادهای این دوره (که بعدها به تمام دوره‌ی خلافت مدینه تعمیم داده شد) در آستانه‌ی بحران خلافت هشام و آشنایی مسلمین با فرهنگ‌های دیگر، پیچیدگی خاصی پیدا کرد و زمینه‌ساز جریان‌های مهمی شد.

در شرایطی که ایمان ساده‌ی مسلمانان، در چالش با افکار و الهیات مسیحی و لاهوت زردشتی، با عناصر جدیدی مواجه و مسئله‌ی عقل و دین نیز مطرح شده بود، تقسیم‌بندی‌های سیاسی و نابسامانی‌های داخلی مشکلات را پیچیده‌تر و مباحث مهمی را مطرح کرد. یکی از این مسائل، موضوع مرتکبین گناهان کبیره بود که به سبب درگیری در اختلافات سیاسی و قتل امام علی(ع) و عثمان، خلیفه سوم، برجسته شده بود.[۴۱]

مسلمانان این مسائل را از دیدگاه‌های گوناگون بررسی و وجوه و لوازم آن‌را، طرح کردند. سرانجام، بحث در باب مؤمن یا کافر بودن حداقل یکی از دو جناح درگیر در جنگ خلافت، اجماع و وحدت سیاسی جامعه‌ی اسلامی را در

آستانه‌ی فروپاشی قرار داد. خوارج، به‌خصوص ازارقه (پیروان نافع بن ازرق)، با این عقیده که ایمان با عمل کامل می‌شود، فاسق صفین را کافر و مخلد در آتش می‌دانستند. در مقابل، مرجئه می‌گفتند چنین فرد یا افرادی مؤمن هستند و حکم درباره‌ی آن‌ها را باید به روز قیامت موکول کرد.

در این میان، حسن بصری (۱۱۰ـ۲۱ه/ ۷۲۸ـ۶۴۲ م) در مناظراتی که در مسجد بصره ترتیب می‌داد، برخلاف دو گروه فوق، مرتکبین کبیره (غیر از شرک) را منافق می‌خواند؛ ولی همچنان، مسئله برای مسلمانان حل‌نشده باقی‌مانده بود تا آن‌که واصل بن‌عطا جنبش معتزله را به‌عنوان یک حرکت منظم فکری بنیاد نهاد.[۴۲]

اندیشه سیاسی معتزله

در وضعیت بحرانی اوایل قرن دوم هجری، واصل‌بن‌عطا (۱۳۱ـ۸۰ه//۸۴۸ـ ۶۹۹ م) راه‌حل جدیدی ارائه کرد. وی گفت: مرتکِب کبیره (حداقل یکی از دو جناح صفین) فاسق است و منزلتی میان کفر و ایمان دارد؛ بنابراین، نه مؤمن است و نه کافر. واصِل، با کوشش در منطقی نشان دادن دیدگاه خود و پیوستن گروه زیادی به وی، مذهب اعتزال را در بصره ــ که یکی از مهم‌ترین مراکز تحولات فکری ـ سیاسی بود ــ پدید آورد.

به عقیده‌ی بسیاری از پژوهش‌گران، معتزله دارای یک ریشه‌ی سیاسی است و در همان جویی پدید آمد که مرجئه، شیعه و خوارج ظهور کردند. پیدایش معتزله و طرح نظریه‌ی «منزله بین المنزلتین» فقط بدان سبب نبود که می‌خواستند مسائل را صرفاً با نگاهی عقلانی و با ابزار عقل مطلق بررسی کنند، بلکه بیشتر به این دلیل بود که درباره‌ی رجالی که در قضیه‌ی بحران خلافت امام علی(ع) شرکت داشتند رأی صریحی صادر کنند.[۴۳] بغدادی در ***الفرق بین الفرق***[۴۴] توضیح می‌دهد که جدایی واصِل از استاد خود (حسن بصری) و طرح نظریه‌ی اعتزال به منظور حفظ سامان جامعه، در زمان فتنه‌ی ازارقه اتفاق افتاد. خوارج، طرفداران حضرت علی(ع) را تکفیر می‌کردند؛ درحالی‌که اکثریت اهل سنت در مسلمان بودن اصحاب جمل و پیروان امام علی(ع) تردیدی نداشتند.

واصل اظهار می‌کرد که بی‌شک، یکی از این دو فرقه فاسق‌اند، ولی به‌طور مشخص معلوم نیست که کدام فاسق و کدام مؤمن است. بدین‌ترتیب، وی مناقشه‌ی سیاسی ـ کلامی فوق را به سمت نوعی «موضع سکوت» سوق داد.

معتزله همچنین با اشاره به مسئله‌ی آزادی انسان، با جبرگرایی بنی‌امیه نیز به مقابله برخاست. بنی‌امیه با تمسک به نظریه‌ی جبر و دفاع از آن، سعی در اثبات مشروعیت خود داشت و چنین بیان می‌کرد که آن‌چه در صفین گذشت و موجب انتقال خلافت به امویان شد، امری محتوم و تقدیری خدایی بوده است. اما معتزله با تکیه بر اصول مذهب خود (توحید، عدل، وعد و وعید، منزله‌ی بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر) و نیز دفاع از نظریه‌ی آزادی و اراده‌ی انسان در مشروعیت خلافت اموی تردید کردند.

به‌نظر معتزله، این امری بدیهی است که عقوبت‌ها و پاداش‌های خداوند زمانی منطقی است که آدمی در افعالش «آزادی مطلق» داشته باشد. بدین‌ترتیب، معتزله به تبع حسن بصری و در چارچوب یک منظومه‌ی عقلی ـ استدلالی معتقد بودند که بنده آزاد است و در افعال خود، اعم از خیر و شر، اختیار مطلق دارد. هیچ تقدیری وجود ندارد که آدمیان را برخلاف اراده‌ی خود، به سوی اعمال ویژه‌ای سوق دهد. پافشاری معتزله در این عقیده‌ی فردگرایانه، این فرقه را به «عدلیه» مشهور ساخت.[۴۵]

گرچه جنبش معتزله در آغاز خوش درخشید، به زودی هم در بعد نظری و هم در بعد عمل اجتماعی با بحران و بن‌بست مهمی مواجه شد: از لحاظ نظری، معتزله با قول به اصالت عقل و التزام به دفاع عقلانی از عقاید اسلامی، سرانجام به موضعی رانده شدند که در اختلاف بین عقل و شرع، عقل را ترجیح داده و هر آن‌چه مخالف عقل بود تفسیر یا کنار نهادند.

از نظر سیاسی ـ اجتماعی نیز، معتزله که سعی در دفاع عقلانی از دین و جامعه‌ی اسلامی داشتند، در دفاع از عقیده‌ی خود به خشونت گراییده و همین که خلیفه‌ای چون مأمون به آن‌ها گروید، عقاید خود را از واجبات دانسته و به آزادی و اذیت مخالفان و حتی قتل آن‌ها اقدام کردند. در نتیجه، عالم اسلام

دچار تشتت و کشتار خونین گردید و به دو گروه افراطی طرفداران عقل و شرع تقسیم شد.[۴۶] هرچند در نهایت، عقل‌گرایی در زمان متوکل به نفع اهل حدیث کنار گذاشته شد، با ظهور مکتب کلامی ابوالحسن اشعری، این دو گرایش ترکیب شده و به‌عنوان مبنای کلامی دانش و فرهنگ سیاسی جامعه اسلامی رواج پیدا کرد.

مکتب اشعری: مبانی کلامی دانش سیاسی دوره میانه

مکتب اشعری، اعتراضی بود به نتایج و پیامدهای عقل‌گرایی معتزله که معتقد بودند مبانی و معتقدات اسلامی را می‌توان با موازین عقل بشری درک و تبیین کرد. این مکتب، بازگشتی از کوشش مأیوسانه‌ی بنیاد یک دستگاه کلامی تعقلی صرف، به سمت اتکای بر قرآن، سنت و شیوه‌ی «سلف» در جامعه‌ی اولیه و دولت مدینه است. این بازگشت به گذشته سبب شد تا ربع قرن نخست اسلام به‌عنوان مدینه‌ی فاضله و الگوی مثالی دولت اسلامی تلقی شود و دانش سیاسی مسلمانان بر مبنای چنان الگویی تدوین و توسعه یابد.

ابوالحسن اشعری (۳۲۴ـ۲۶۰ه/ ۹۳۵ـ۸۷۳ م)، بازگشت تئوریک به گذشته را با تأسیس اصل مهم «عدالت صحابه» امکان‌پذیر کرد. وی، برخلاف معتزله که ملاک عقلی خاصی در نقد تحولات سیاسی نیم قرن نخست اسلام داشتند،[۴۷] با تأکید بر «عدالت صحابه و سلف صالح» می‌نویسد:

> اما آن‌چه بین علی(ع) و زبیر و عایشه گذشت، همه از سر تأویل و اجتهاد بود... و همه آنان از اهل اجتهاد هستند که پیامبر(ص) بهشتی بودن آنان را بشارت داد و بر اجتهادشان صحّه گذاشته است. همچنین، مناقشه علی(ع) و معاویه نیز مبتنی بر اجتهاد است و تأویل. و همه صحابه رهبرانی غیرقابل اتهام در دین هستند که خدا و رسول او بر جمیع آنان درود فرستاده، همه‌ی ما را بر احترام و بزرگداشت آنان و تبرّی جستن از منتقدانشان دستور داده است.[۴۸][۱]

۱. فاما ما جری بین علی [علیه السلام] والزبیر وعائشه، فانما کان علی تاویل واجتهاد...، و کلهم من

بدین‌سان، مکتب کلامی اشاعره، با تأسیس اصل عدالت صحابه و تعریف دولت اسلامی گذشته به‌مثابه مدینه‌ی مثالی[۴۹] و دولت آرمانی مسلمانان، که در عمل گرایش به سیستم ساسانی را تجربه می‌کرد، برای دانش سیاسی اهل سنت به‌ویژه فقه سیاسی بنیاد نظری استواری فراهم کرد. به عبارت دیگر، در چارچوب این مکتب کلامی و بر اساس اصول و مقومات آن، میراث سیاسی و حکومتی ایران باستان، به‌مثابه الگوی مثالی و مرجع تئوریک دانش سیاسی اسلام تلقی شد، و به دست نظریه‌پردازانی همچون باقلانی، ماوردی، امام الحرمین، غزالی و ابن خلدون، به مذهب مختار اهل سنت تبدیل شد. طبیعی است که دولت اسلامی در بستر این تحولات، در عمل به راه هموار سیاست‌نامه‌نویسی دوره‌ی میانه گام نهاد،[۵۰] و در جست‌وجوی مشروعیت، به نصوص و سنن تمسک کرد.

اشعری که خود در محیط پرهیاهوی معتزله زاده شده و علم و تجربه آموخته بود، ابتدا از مدافعان این مذهب بود. ولی سرانجام در چهل سالگی در مسجد بصره موضع جدید خود را در مخالفت با معتزله اعلام کرد. مک‌دونالد معتقد است که علت اصلی تغییر موضع ابوالحسن، شکاف سیاسی ـ اعتقادی موجود در جامعه‌ی اسلامی بود.[۵۱] وی کوشش کرد با ترکیب عقاید معتزله و اهل حدیث، راه میانه‌ای، راه سوم، ارائه دهد. او برای درک نص، به عقل تمسک جست و بدون آن‌که نص را فدای عقل سازد، با استخدام عقل در فهم شریعت، مکتب کلامی خود را تأسیس کرد. ابوالحسن اشعری با انکار اعتبار مطلق عقل، معتقد بود که وحی به‌منزله‌ی منشأ حقیقت و واقعیت، اساسی‌تر است و عقل باید صرفاً تابع وحی باشد.[۵۲]

باری، از دیدگاه پژوهش حاضر، سه عنصر مهم مکتب اشعری، عبارت‌اند از:

اهل الاجتهاد و قد شهد لهم النبی صلی الله علیه وآله وسلم بالجنه‌ی، والشهاده‌ی تدل علی انهم کلهم کانوا علی حق فی اجتهادهم وکذلک ما جری بین علی و معاویه... کان علی تاویل و اجتهاد و کل الصحابه‌ی ائمه‌ی مامونون غیر متهمین فی الدین وقد اثنی الله و رسوله علی جمیعهم و تعبدنا بتوقیرهم وتعظیمهم و موالاتهم والتبری من کل من ینقص احدا منهم.

۱. قول به نظریه‌ی «کسب» و اکتساب اعمال به‌وسیله‌ی انسان (در مخالفت با نظریه «خلق‌اعمال» که از طرف معتزله تبلیغ می‌شد) و این نکته که اراده شرط اصلی پاداش و کیفر است؛

۲. عقیده به عدالت صحابه و سلف صالح که از نظر اشعری، همه مجتهد و مصیبند؛

۳. اتخاذ موضع فوق در نسبت بین عقل و شرع.[۵۳]

هرچند در ابتدا برخی محافل علمی و سیاسی در مورد این عناصر، و به‌طور کلی مکتب اشعری، تردید داشتند، به دلیل مبنای ویژه‌ی این مکتب، سرانجام از سوی نظام‌الملک به صورت رسمی در مدارس نظامیه پذیرفته شده و ترویج گردید.[۵۴]

در این‌جا، به منظور تأمل بیشتر در اهمیت مبانی اشعری و طرح این‌که میراث ایرانی دولت‌مداری، چگونه از مجرای این مکتب وارد دانش سیاسی اسلام شده است، به‌طور گذرا به تحولات و بحران‌های دولت اسلامی در دوره‌ی اموی اشاره می‌کنیم و سپس به بررسی عناصر نظارتی و رابطه‌ی فرد و دولت در دانش سیاسی اسلام می‌پردازیم.

بحران و تحول در خلافت اسلامی

در تاریخ دولت اسلامی، دوره‌ی حکومت طولانی هشام (۱۲۵ـ ۱۰۵ه/ ۷۴۳ـ۷۲۴م) به‌عنوان دوره‌ی بحران خلافت اموی تلقی می‌شود که هیات سیاسی مسلمانان به ناچار می‌بایست به مشکل محدودیت‌هایی پاسخ دهد که هر سازمان گسترش یافته با آن مواجه است.[۵۵] در این زمینه، دگرگونی روندهای مرسوم و رفتارها و نهادهای گذشته، به منظور پاسخگویی به شرایط و نیروهای جدید توسعه‌ی اجتماعی، ضروری بود. تا این زمان، دولت اموی خصلتی قبیله‌ای داشت و به‌واقع دنیایی به آن گستردگی را سری کوچک رهبری می‌کرد.[۵۶]

در واقع، مشکلی که هشام با آن مواجه بود، نتیجه‌ی پیوند دو عامل اساسی بود. بحران دوره‌ی هشام، از یک‌سو محصول وضعیت جدیدی بود که با توقف نیروهای جهادی و تنش و تعارض ناشی از بازگشت این نیروها به درون جامعه

ایجاد شده بود؛ وضعیتی که در اصطلاح جامعه‌شناسی جدید بحران تثبیت و مشارکت نامیده شده است؛[۵۷] و از سوی دیگر، مشکلات هشام ریشه در میراث یک قرن خلافت پیش از خود داشت و به ویژگی‌های خلافت شبه‌قبیله‌ای در مدینه پس از نبی‌اکرم (ص) برمی‌گشت.

دولت‌شهر مدینه‌النبی که پس از دگرگونی‌های عمده در زندگی عمومی عرب جاهلی و تأسیس «امت واحده» از سوی پیامبر اسلام شکل گرفته بود، چنان‌که نخستین قرارداد پیامبر نشان می‌دهد، متضمن مفهوم جامعی از زندگی شهری و حکومت فراقبیله‌ای بود.[۵۸] این قرارداد، مشارکت همه‌ی قبایل و گروه‌های یثرب را به رسمیت شناخته بود. اما تشکیلات سیاسی خلفای راشدین، به‌خصوص در زمان عمر، به دلیل شرایط به وجود آمده پس از پیامبر به صورتی نامتوازن توسعه پیدا کرده و به سبب ضرورت جهاد، به یک سازمان نظامی تبدیل شد. امویان چنین سازمانی را به ارث بردند و تغییراتی در آن ایجاد کردند.

در این دوره هیات سیاسی اسلام می‌بایست میان دو عامل اساسی، آشتی برقرار کند: نخست، سنت قبیله‌ای که پس از رحلت پیامبر اسلام دوباره نیرو گرفته بود و علی‌رغم کمک به توسعه‌ی جهادی در مقابل تمرکز دولت مقاومت می‌کرد؛ و دوم، ضرورت تمرکز فزاینده‌ی قدرت خلیفه به موازات توسعه‌ی دارالاسلام. این دو امر، پیامدهای مهمی داشت. تحت تأثیر میراث قبیله‌ای، قدرت دولت اموی در شخص خلیفه منحصر شد. بنابراین، هرگونه تمرکز در دولت، مستلزم برتری یک قبیله بر قبایل دیگر بود؛ به عبارت دیگر، تمرکز قدرت در شخص خلیفه در مقابله با بی‌ثباتی قبیله‌گرایانه ضرورت داشت، اما هرگونه تمرکزی به معنای برتری منافع امویان نسبت به قبایل دیگر تلقی می‌شد و خشم قبیله‌ای را برمی‌انگیخت.

بدین‌سان، خلافت اموی بر دو عامل استوار بود و همزمان باید دو اتفاق می‌افتاد: یکی استقرار پایه‌های قدرت خلیفه و بالطبع قبیله بنی‌امیه، و دیگری پاسخ به بحران مشارکت عمومی مسلمانان. در عمل، قدرت اموی متکی بر نیروهای سوری و ارتش حرفه‌ای عرب تحت سازماندهی مروان بود و ضرورت عرب‌گرایی پایه‌ی مشروعیت بنی‌امیه گردید. در این زمان که قسمت اعظم

فعالیت‌های جهادی در آسیا متوقف شده بود، خلافت اموی به منظور حفظ وضع موجود، به آشتی با ساختار سیاسی ـ اداری سلطنت ساسانی تمایل نشان داد. این تمایل که ضرورتی عاجل بود و در دوره بنی‌عباس به نهایت رسید، برای دولت اموی مشکلات مهمی ایجاد کرد: از یک‌سو، هشام مصالح و منافع مهمی در تأکید بر الگوی سیستم ساسانی می‌دید، و از سوی دیگر، سنت‌ساسانی با دیوان‌سالاری و سلسله‌مراتب اداری‌اش، عمیقاً با تفکر اسلامی ناسازگار بود. بدین‌ترتیب، همزمان با اصرار هشام بر موجودیت دولت، پایه‌های قدرت بنی‌امیه به‌طور یکنواخت محدود شد و افول کرد.[۵۹]

همزمان با کوشش هشام و جانشینانش در انجام تعدیلات ساختاری، که امپراتوری اسلامی بر اثر وضعیت جدید داخلی و خارجی نیازمند آن بود، و در نتیجه‌ی رشد نیروهای داخلی جدید توسعه‌ی اجتماعی که ناشی از توقف حرکت جهادی بود، دولت بنی‌امیه دست‌خوش یک پروسه‌ی دیالکتیکی در درون جامعه شد که به‌تدریج «روندی خودانتقادی» در تقابل با قوم‌گرایی بنی‌امیه شکل گرفت.[۶۰] در چنین موقعیتی با توجه به پیوند مذهب و سیاست در فرهنگ اسلامی، نحله‌های فکری ـ مذهبی متعددی تأسیس شد.

هشام هوشیارانه وضعیت را درک کرده بود و شواهد تاریخی نشان می‌دهد که درصدد ایجاد یک اجماع سیاسی مجدد، با تقویت مدارس مذهبی و بهبود وضع مالی و سیاسی «موالی» بود. این تحول، مقدمات طرح پرسش از ماهیت دولت اسلامی را فراهم نمود. اما به‌نظر می‌رسد که بنی‌امیه، فرصت کافی برای جست‌وجوی پاسخ به این پرسش را پیدا نکرد. شاید تقدیر چنین بود که این وظیفه به عهده‌ی خاندان عباسی گذاشته شود. نوع پاسخ بنی‌عباس به پرسش فوق، که مشروعیت خلافت آنان را تمهید می‌کرد، مبتنی بر پایه‌هایی بود که بنی‌امیه با گرایش به ساختار ساسانی از یک‌سو و کوشش فکری به آشتی تفکر اسلامی، با این گرایش از سوی دیگر، تدارک دیده بود. در جریان این تحول که در سطور آتی به برخی وجوه فکری آن اشاره می‌کنیم نقش فرد و عناصر نظارتی موجود در تعالیم اسلامی به‌تدریج و به نفع اقتدار دولت، تضعیف شد و افول کرد. به این ترتیب، در

شرایط دو قرن نخست اسلام، که تفکر اسلامی نتوانست خود را در قالب هیچ‌گونه نهاد اجتماعی غیر از نهاد حکومت سازمان دهد، هیچ نهاد نظارتی دیگری در مقابله با انحصار نهاد حکومت فرصت تولد نیافت. در چنین وضعیتی دانش سیاسی مسلمانان با ماهیت خاصی (که چهره‌ی عمومی آن توجیه اقتدار بود) ظاهر شد.

رابطه‌ی فرد و دولت در دانش سیاسی اسلام

اشاره کردیم که جامعه‌ی اسلامی فقط یک‌بار به تأسیس دانش سیاسی توفیق یافت. در واقع، تاریخ معرفت سیاسی در جامعه‌ی اسلامی، به معنای دقیق کلمه، چیزی نبود جز بسط شاخه‌ها و وجوه دانشی که بر بنیاد کلام اشعری و در دوره‌ی عباسی تأسیس شد. از این نظر بود که به ناگزیر، به مقدمات ظهور این دانش پرداخته و کوشش کردیم ضمن توضیح شرایط و مقدمات پیدایش آن، ماهیت و عناصر این پارادایم را در قالب رابطه‌ی فرد و دولت تحلیل نماییم. در این‌جا به دلیل اهمیت فقه سیاسی اهل سنت، بیشتر به این شاخه از معرفت سیاسی اسلام تأکید می‌کنیم.

دانش سیاسی مسلمین که در دوره‌ی عباسی تأسیس شد، در واقع، بازسازی نظری «خلافت اسلامی» در سنت ایرانی است که دیری بود چنین تحولی را تجربه می‌کرد. در سوم ربیع‌الاول سال ۱۳۲ (۷۴۹م) درحالی‌که هنوز برخی جناح‌های سپاه شام در مقابل «خراسانیان»، این «ابناء الدوله الاسلامیه» مقاومت می‌کرد، عراق و کوفه شاهد استقرار دولت تازه‌ای بودند که به کمک «موالی» ایرانی و در سنت ایرانیان بنیاد گرفت.[۶۱]

ابوالعباس عبدالله‌بن‌محمدبن‌علی‌بن‌عباس، پس از اخذ بیعت برای خلافت خود، خطبه‌ای در مسجد کوفه خواند که شرح مجملی از دعاوی عباسیان درباره‌ی «خلافت اسلامی»، انحصار حکومت در قریش و برخی ریشه‌های انقلاب علیه بنی‌امیه را منعکس می‌کند.[۶۲] در این خطبه، سفاح مدعی شد که شناخت حق آن‌ها برای خلافت، الزامی است. آنان با تفضل الهی خلافت را به دست گرفته‌اند، نه صرفاً با موافقت مردم. سفاح اظهار کرد «این حق ناشی از قرابت آنان با پیامبر است.»[۶۳]

بنابراین، با پیروزی بنی‌عباس و به اقتفای سنت دیرپای ایرانیان، «امامت» ضرورتاً به‌مثابه تجلی و نمایندگی اقتدار الهی تلقی شد. چنین استنباطی نتایج ضمنی مهمی در روابط بین دولت، جامعه و فرد درپی داشت. اندیشه و نظریه‌های سابق (به‌عنوان مثال بغدادی، باقلانی و...) که امت را تا اندازه‌ی زیادی منبع اقتدار «امام» می‌دانستند و عناصر نظارتی ویژه‌ای همچون امر به معروف و نهی از منکر را تمهید نموده بودند، به حاشیه رانده شد. در این دوره، حتی در اندیشه‌های ابوالحسن ماوردی نیز،[۶۵] چنین به‌نظر می‌رسد که اقتدار سیاسی مستقیماً از طرف خداوند به امام عطا شده است و به هیچ‌وجه از جانب امت محدود نمی‌شود. در اندیشه‌ی ماوردی با توجه به شرایط امام یا خلیفه، اختیار اهل حل و عقد جنبه‌ی طریقی داشته و در کنار نصب خلیفه، صرفاً محدود به کشف مصداق امام است.[۶۶] در توضیحات ابویوسف، نویسنده‌ی کتاب ***فقه الکبیر***، مفهوم حاکم به‌مثابه چوپان مردم و رعیت، به‌طور فزاینده‌ای با مفهوم سلطان ظل‌الله، که از تئوری‌های ایران پیش از اسلام اخذ شده و حاکمیت او را بازتاب اقتدار مطلق خداوند تلقی می‌کند، تحت‌الشعاع قرار گرفته است.[۶۷]

به‌طور کلی با گسترش این اندیشه که «حاکم جامعه» قدرت خود را از خداوند می‌گیرد، اطاعت فرد از حاکم در امتداد وجوب اطاعت خداوند، ضروری تلقی شد. در چنین وضعیتی که خلافت عباسی علاوه بر میراث قبیله‌ای در چارچوب سنت سیاسی ایرانیان، ماهیتی شخصی پیدا کرد، عناصر نظارتی موجود در جامعه‌ی اسلامی نیز، به سرعت موقعیت خود را از دست داد.

بالتبع، دانش سیاسی مسلمین، در شرایطی که در آستانه‌ی «ظهور» بود، با تنفس در فضای ایجاد شده، به ناگزیر چنان نظام فکری‌ای را تنظیم کرد که وجه غالب آن، اقتدار دولت و حاکم بود. این منظومه‌ی فکری که در واقع تجرید وضعیت زمان بود، به‌نوبه‌ی خود و به ضرورت دفاع از موجودیت خویش، در قالب یک منطق بازسازی شده به تبیین نظام پرداخته و با الهام از مبانی اشاعره، گذشته را چراغ راه خود قرار داد. این در حالی است که در عمل، مسئله کاملاً برعکس بود؛ به عبارت دیگر، هرچند در منطق بازسازی شده‌ای که این دانش ارائه می‌کرد، نصوص و سنن

سال‌های نخست مدینه (خلفای راشدین) الگوی رهیافت‌های عصر عباسی بود، در واقع، متفکران این دوره تحت تأثیر معرفت‌شناسی برخاسته از شرایط این دوران، به گزینش و تفسیر دولت پیامبر و خلفای راشدین پرداختند و به ضرورت نصوص و سنن را مثله شده و گزیده دیدند.[۶۸] نتیجه‌ی قهری این کژتابی، تصویب شدن و اسلامی خواندن آن منظومه معرفتی است که نه در منطق بازسازی شده، بلکه در منطق عینی و واقعی خود، ایرانی است.

هرچند دیدگاه حسن عباس حسن، استاد فقید اندیشه‌ی سیاسی اسلام، دیدگاهی متفاوت با چارچوب این مقاله است، به‌درستی نشان می‌دهد که در باب فکر سیاسی اسلام، تمایز بین منطق بازسازی شده و منطق طبیعی و واقعی، اساسی است. وی بدین‌ترتیب کوشش می‌کند با توضیح پیوندهای این دو، نسبت بین منطق بازسازی شده، و به تعبیر او «الصیاغه المنطقیه»، را با نصوص اسلامی (قرآن و سنت) بررسی کند. حسن عباس حسن به درستی تأکید می‌کند که:

> بحث از صیاغه منطقی [یا منطق بازسازی شده] جدای از واقعیت اجتماعی نخواهد بود. به عبارت دقیق‌تر، واقعیت اجتماعی که در چارچوب آن صیاغه منطقی متبلور می‌شود، تأثیر عظیمی در تحدید اصول و ارزش‌های آن منظومه دارد.[۶۹]

نویسنده، با همین دیدگاه، از یک‌سو به بررسی رابطه‌ی بین حوادث سقیفه و شکل‌گیری منطق شیعه، و از سوی دیگر به رابطه‌ی جنگ صفین با مکتب خوارج پرداخته و کیفیت تقدم و تأثیر حوادث اجتماعی را در ساختار منظومه‌ی فکری بازسازی شده، نشان می‌دهد.[۷۰] بقیه فصول کتاب ***الصیاغه المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی*** به بررسی تطبیقی اصول و ارزش‌های شیعه و سنی اختصاص دارد.[۷۱] آن‌چه از مباحث عباس حسن برای پژوهش ما حائز اهمیت است، این نکته است که وی ضمن تحلیل رابطه‌ی صیاغه منطقی یا به اصطلاح منطق بازسازی شده یک دانش با تحولات تاریخی زمان ظهور آن، نسبت آن دانش را با مجموعه نصوص دینی می‌سنجد. وی بدین‌سان، نشان می‌دهد که چگونه منطق بازسازی شده، به‌رغم صراحت نصوص در باب نقش سیاسی فرد، به ضرورت،

این منابع را گزیده و مثله شده می‌بیند.(۷۲)

به هر روی، دانش سیاسی دوره‌ی عباسی، از دیدگاه رابطه‌ی فرد و دولت، دانشی یک‌جانبه و گزیده بین بود و نمی‌توانست به‌طور یکسان به مجموعه نصوص اسلامی توجه نشان دهد. این دانش، به ضرورت منطق اقتداری غالب خود، که برآمده از واقعیت سیاسی ـ اجتماعی زمان بود، صرفاً از آن دسته نصوصی بهره می‌برُد که خصلتی اقتداری داشتند. بدین‌سان، سایر نصوص اسلامی که خارج از منطق بازسازی شده‌ی چنین دانشی بودند و بر جنبه‌های فردی و مسئولیت مدنی تأکید داشتند، به حاشیه رانده شده و مغفول گشتند.(۷۳)

نتیجه‌ی طبیعی این وضعیت، سرایت افول «عناصر نظارتی» در ساختار عباسی به منطق درونی دانش سیاسی بود که سیمای عمومی آن را در دوران طولانی بسط این دانش تا چالش با فرهنگ غرب تشکیل می‌داد.

به عبارت دیگر، تئوری سیاسی مسلمانان و واقعیت اجتماعی ـ سیاسی ایجاد شده در دوره‌ی عباسی به صورت نهادهای ایرانی، دو وجه نوآوری خلافت عباسی بود که یکی از دیگری مایه می‌گرفت و هریک نیز، پشتوانه‌ای استوار برای دیگری فراهم می‌کرد. با تحلیل رابطه‌ی فرد و دولت در دانش سیاسی و واقعیت اجتماعی این دوره از یک‌سو، و بررسی این رابطه در مجموعه نصوص دینی و تجارب نخستین سال‌های دولت اسلامی از سوی دیگر، این نکته روشن می‌شود که چگونه معرفت سیاسی مسلمانان بر بنیاد واقعیات دوره‌ی عباسی ظاهر شده و اندیشه و سنت اقتداری، نه تنها نزد حاکمان، بلکه در نزد نویسندگان، فقها، فلاسفه، سیاست‌نامه‌نویسان و سیاست‌مداران نیز به سکه‌ی رایج زمان تبدیل شد و آثار خود را در دوره‌ی میانی تمدن اسلامی برجای گذاشت.(۷۴) در بحث‌های بعدی به وضعیت عناصر نظارتی در جهان اسلام اشاره خواهیم کرد.

عناصر نظارتی در اسلام

عناصر نظارتی در فرهنگ سیاسی اسلام، مختصات ویژه‌ای دارد. در تمایز با «فردگرایی فلسفی» دوران مدرنیته در غرب، که با تأکید به تفرد انسان‌ها،

جوهره‌ی شخص را از طریق تفاوت‌ها و تمایزات او تعریف می‌کند،[۷۵] فرد مسلمان هیچ حقوقی مستقل از شریعت ندارد. بدین‌سان، در جامعه اسلامی، هرگز «حقِ ناحق بودن»[۷۶] وجود ندارد و فرد و دولت صرفاً ملزم به اطاعت از احکام و قوانین خداوند هستند:

ذلکم حکم الله یحکم بینکم و الله علیم حکیم. (ممتحنه، آیه ۱۰)

در اندیشه‌ی سیاسی اسلام، فرد مسلمان هیچ‌گونه حقوقی فراتر از قوانین شرعی، در مقابل دولت ندارد. فرد و دولت فقط این حق را دارند که از طرفین انتظار داشته باشند تا به چارچوب شریعت التزام داشته باشند. این الزام و التزام متقابل، به منظور حفظ وحدت، عصمت و کلیت جامعه‌ی اسلامی، یک اصل و ضرورت تلقی شده است.[۷۷]

از یک‌سو دولت، این حق را دارد که پیروی مردم را در هر زمینه‌ای، غیر از گناه، انتظار داشته باشد. از سوی دیگر، مردم نیز حق دارند اطمینان داشته باشند که دولت در تمام تصمیمات و رفتارهایش منصف و درستکار بوده و ملتزم به قواعد و احکام شریعت است. این حقوق که به تفضیل در کتاب‌های فقهی و اخلاقی شیعه و سنی شرح داده شده،[۷۸] موجبات ظهور سه عنصر نظارتی در فرهنگ سیاسی اسلام را فراهم کرد. اما چنان‌که در سطور آینده خواهد آمد، کژتابی‌های معرفت‌شناختی موجود در دانش سیاسی دوره‌ی میانه که ملهم از سنن ایرانی بود باعث شد که این عناصر نظارتی هرگز نتواند در قالب هیچ‌گونه نهاد اجتماعی خارج از نهاد حکومت، سازمان یافته و به‌عنوان یک نهاد هم عرض، قادر به نظارت و کنترل مؤثر بر دولت باشد. این وضعیت سبب شده است که به‌رغم انقلاب‌های متعدد در تاریخ دولت‌های اسلامی، نهاد حکومت هر موقع و به دست هرکس یا کسانی که تأسیس گردید، به محض استقرار خود، به غول عظیمی تبدیل شود که هرگز از جانب ایجادکنندگان آن قابل کنترل نبوده و صرفاً از قوانین خاص خود [تأکید و تکیه هرچه بیشتر بر ابزار سلطه و خشونت] اطاعت کند.[۷۹] در این‌جا به اختصار، عناصر نظارتی اسلام را بررسی می‌کنیم.

۱. امر به معروف و نهی از منکر

در تئوری سیاسی اسلام، همه‌ی مسلمانان که به حد تکلیف رسیده‌اند، وظیفه‌ی امر به معروف و نهی از منکر دارند. در سطحی گسترده‌تر، خوارج و زیدیه، بر الزام به انجام این وظیفه در هر شرایط و فرصتی تأکید کرده‌اند[۸۰] ولی از سوی دیگر، مرجئه اصولاً چنین الزامی را انکار می‌کنند.[۸۱] اهل سنت، تقریبا وضعیتی بینابین دارند. ابویوسف در **فقه الکبیر** از یک‌سو با اشاره به اهمیت امر به معروف و نهی از منکر در جلوگیری از اطاعت از حاکمان غیرمشروع، و از سوی دیگر نتیجه‌ی عملی تهدید نظم عمومی در صورت پافشاری به این وظیفه بر چنین موضع «وسطی» تأکید می‌کند.[۸۲]

امام خمینی در کتاب ***تحریرالوسیله***،[۸۳] امر به معروف و نهی از منکر را اشرف فرایض، که دیگر واجبات قائم به آن هستند، تعریف می‌کند. حضرت امام(ره) با اشاره به دو آیه‌ی «و لتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ینهون عن‌المنکر و اولئک هم المفلحون» (آل‌عمران، ۱۰۴) و «کنتم خیر امه‌ی اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و تؤمنون بالله» (آل‌عمران، ۱۱۰) ضمن تأکید بر این‌که این دو واجب از ضروریات دین هستند، منکر وجوب آن را در صورت التفات به لوازم انکار، کافر می‌داند.[۸۴] امام خمینی قدس‌سره سپس با اشاره به روایاتی از دیگر ائمه‌ی معصوم شیعه(ع) روایت ذیل را از امام علی(ع) نقل می‌کند:

> اما بعد، فانه انما هلک من کان من قبلکم حیثما عملوا من المعاصی ولم‌ینهم الربانیون والاحبار عن ذلک نزلت‌بهم العقوبات، فأمروا بالمعروف وانهوا عن‌المنکر، واعلموا ان الامر بالمعروف والنهی عن المنکر لن یقربا اجلا، ولن یقطعا رزقا.[۸۵]

در این‌جا به بخشی‌هایی از دیدگاه امام که با موضوع بحث ارتباط دارد، اشاره می‌کنیم. حضرت امام(ره) پس از اشاره به «وجوب کفایی» وظیفه‌ی امر به‌معروف و نهی از منکر، تأکید می‌کند که این نوع امر و نهی، امر و نهی مولوی است. هرچند که شأن امر و نهی‌کنندگان، پایین‌تر از مخاطبان آن‌ها باشد.[۸۶]

شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر

امام خمینی پس از اشاره‌ی اجمالی به اقسام وجوب و نیز کیفیت وجوب امر به‌معروف و نهی از منکر، به منظور جلوگیری از بی‌نظمی اجتماعی، با توجه به چهار شرط مهم، به تحدید حدود این دو واجب شرعی می‌پردازد. این شروط عبارت‌اند از:

۱. **علم**: علم به معروف و منکر و مصادیق آن‌ها، نخستین شرط وجوب است. بنابراین، چنین وظیفه‌ای به هیچ‌وجه، برای شخص جاهل واجب نیست.[۸۷] برای پرهیز از عواقب امر به معروف و نهی از منکر از جانب شخص جاهل که خود در امر و نهی خویش مرتکب منکر می‌شود، تعلم شرایط امر به معروف و نهی از منکر واجب است.[۸۸]

۲. **احتمال تأثیر**: امر به معروف و نهی از منکر، در صورت علم و اطمینان به عدم تأثیر آن‌ها، واجب نیست. به عبارت دیگر، وجوب این وظیفه، با ظن بر عدم تأثیر، حتی با ظن قوی نیز ساقط نمی‌شود. حضرت امام در این‌جا «احتمال عقلایی» را ملاک وجوب و عدم آن می‌داند.[۸۹]

۳. **اصرار عاصی بر استمرار**: بنابراین، در صورت علم به ترک و یا ظهور نشانه‌های ترک، وجوب امر به معروف و نهی از منکر نیز ساقط می‌شود.[۹۰]

۴. **فقدان مفسده**: اگر امر به معروف و نهی از منکر موجب ضرر جانی، حیثیتی و مالی قابل توجه باشد، واجب نخواهد بود. ملاک این ضرر نیز به استثنای مواقع تهدید ارکان دین، «احتمال عقلایی» است.[۹۱]

امام در بحث از شرایط امر به معروف و نهی از منکر، از یک‌سو ضمن تأکید بر جایگاه محبت، شفقت و رعایت مصلحت عامه[۹۲] و از سوی دیگر اهمیت التزام شخص یا گروهی که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، می‌نویسد:

> در کسی که امر به معروف و نهی از منکر می‌کند، عدالت یا عمل به آن‌چه دیگران را بدان امر می‌کند و ترک آن‌چه دیگران را از آن بازمی‌دارد، شرط نیست و در صورت اجتماع شرایط (چهارگانه)، همچنان که واجب است خود عمل کند، واجب است دیگران را امر و نهی نماید.[۹۳]

به عبارت دیگر، امر به معروف و نهی از منکر، واجبات مستقلی هستند و فارغ از این‌که شخص عمل واجب را ترک کرده یا مرتکب عصیانی است، در صورت تحقق شرایط چهارگانه، مکلف به امر به معروف و نهی از منکر خواهد بود. این نکته، در صورت بسط درست، می‌تواند مبنای تئوریک مهمی برای فعالیت احزاب و گروه‌های سیاسی تلقی شود.

مراتب امر به معروف و نهی از منکر

امام خمینی فصل آخر کتاب، امر به معروف و نهی از منکر را به بیان مراتب و حدود سلسله‌مراتبی این وظیفه اختصاص می‌دهد و به ترتیب، سه مرحله را مشخص می‌کند:

الف) مرحله‌ی اعلان انزجار

ب) مرحله‌ی امر و نهی لسانی

ج) مرحله‌ی امر و نهی عملی و توسل به سلسله‌مراتب اعمال قدرت[۹۴]

در اندیشه امام (ره) در صورت ضرورت توسل به خشونت، استیذان و اجازه فقیه جامع الشرایط (ولی‌فقیه) ضروری است.[۹۵]

چنین می‌نماید که به‌رغم جایگاه مهم امر به معروف و نهی از منکر در نصوص و معارف اسلامی و نیز زندگی سیاسی مدینه‌النبی و خلافت مدینه این دو اصل ضروری دین، به دلیل تحولات ساختاری ایجاد شده در دولت اسلامی، هرگز نتوانستند در هیات تألیفی دانش سیاسی اسلام در دوره میانه، موقعیت مهمی احراز نمایند. چون فرهنگ سیاسی شیعه نیز از استقرار صفویه تاکنون، به‌گونه‌ای تحت تأثیر و حتی در حال استمرار این فرهنگ و دانش است، هنوز هم نتوانسته‌ایم امر به معروف و نهی از منکر را به‌عنوان یک نهاد مستقل خارج از دولت، در مجموعه‌ی فرهنگ سیاسی خود لحاظ نماییم. بنابراین هنوز قادر نیستیم در تئوری و عمل، به تأسیس احزاب سیاسی در جمهوری اسلامی توفیق یابیم.[۹۶]

۲. مشاوره و نصیحت

مفهوم «شورا» علی‌رغم آن‌که بیشتر در بحث از دولت اسلامی به آن توجه شده

است، هنوز دلالت و مصداق مشخصی ندارد. هرچند دو آیه‌ی «و امرهم شوری بینهم» (شوری، ۳۸) و «و شاورهم فی الامر» (آل عمران، ۱۵۹) به صراحت به لفظ «شورا» اشاره کرده است، و به‌ویژه اهل سنت روایات زیادی در این زمینه از پیامبر اسلام نقل کرده‌اند، اختلاف‌نظر در باب شورا و مشاوره چنان زیاد است که به‌نظر نمی‌رسد بتوان مفهوم دقیقی از آن استنباط نمود.[۹۷]

در عین‌حال، نویسندگان معاصر اهل سنت، «شورا» را به‌عنوان یکی از اصول اندیشه‌ی سیاسی خود تلقی می‌کنند و حوادث سقیفه بنی‌ساعده و شورای شش نفری منصوب از جانب خلیفه‌ی دوم را به‌عنوان مصادیق عینی آیات و احادیث مربوط به شورا تعریف می‌کنند.[۹۸]

اما، با توجه به ماهیت دانش سیاسی دوره‌ی میانه، و تحولات این دانش در فرهنگ شیعی بعد از صفوی، چنین می‌نماید که شورا و مشاوره در چارچوب معرفت‌سیاسی ما، معنا و مفهوم ویژه‌ای دارد که آن‌را به مفهوم «نصیحت» و «النصیحه لائمه المسلمین» نزدیک کرده و با آن یکسان می‌سازد. اصولاً دانش سیاسی دوره‌ی میانه، دانشی اقتدارمحور است و صاحب‌نظران آن، به‌گونه‌ای، ولایت خلیفه را در همه‌ی شؤون زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان ساری و جاری کرده‌اند[۹۹] که مفهوم شورا، گریزی جز استحاله در مفهوم «نصیحت» نمی‌توانست داشته باشد. در این وضعیت، چنان‌که استاد عمید زنجانی به‌درستی اشاره می‌کند، شورا در اسلام نه یک نهاد مدیریت جمعی، بلکه صرفاً به معنای یک نیروی فکری کمکی است که بدون قدرت چالش با مدیریت سیاسی جامعه، تصمیم نهایی را به عهده‌ی او می‌گذارد.[۱۰۰] طبیعی است که چنین برداشتی از مفهوم شورا، آن‌را دقیقاً با مفهوم «نصح الائمه» یکسان می‌کند.

وضعیت خلافت عباسی در قرن چهارم و پنجم هجری (سده‌های تأسیس دانش سیاسی دوره‌ی میانه) نیز نشان می‌دهد که در این دوره، متفکران مسلمان به عنصر «نصیحت» بیش از دیگر عناصر نظارتی توجه می‌کرده‌اند. به‌عنوان مثال، در آیین قادریه، پیروان القادر بالله (۴۰۹ق)، خلیفه‌ی عباسی، هیچ اشاره‌ای به امر به معروف و نهی از منکر نیست، بلکه در عوض، به مفهوم نصیحت به‌مثابه «مفهومی بنیادین»

اشاره شده است.[۱۰۱] لمبتون احتمال می‌دهد که افزایش ستیزه‌های فرقه‌ای در این دوره در بغداد، حداقل از بعضی جهات، موجب تمایل به محدود کردن امر به‌معروف و نهی از منکر و تبدیل آن به مشاوره و نصیحت شده است.[۱۰۲] اما به‌نظر می‌رسد که این تأکید بر مفهوم نصیحت، تأکیدی بنیادی است که ناشی از تغییر موضع و استحاله‌ی تدریجی حکومت اسلامی در دولت ایرانی است.

به‌نظر نگارنده تأکید خلفای عباسی به مفهوم نصیحت نه یک امر مقطعی، بلکه در جهت استقرار و استمرار این خلافت در سنت ایرانی، تأکیدی بنیادی است. به همین جهت، بی‌دلیل نیست که «نصیحه الملوک»های اسلامی، متناظر با «سیاست‌نامه‌های» ایران باستان، در سراسر دوره‌ی میانی و تا دوره‌ی قاجاریه بسط پیدا می‌کنند.[۱۰۳] هیأت عمومی این نصیحت‌نامه‌ها به‌گونه‌ای است که بدون هیچ‌گونه تعرضی نسبت به حاکم جامعه، آن‌گونه که عمید زنجانی در مفهوم مشاوره می‌گوید، درصدد ارائه‌ی یک نیروی فکری کمکی است. ابوالحسن ماوردی، بنیان‌گذار فقه سیاسی اهل سنت، که به احتمال زیاد نخستین «نصیحت‌نامه‌نویس» اسلامی نیز هست، در کتاب ***نصیحه الملوک*** خود، با اشاره به وظیفه‌ی علما[۱۰۴] در نصیحت حاکم، می‌نویسد:

> ملوک بهترین مردم برای نصیحت هستند و سزاوارترین آنان در قبول مواعظ. زیرا که صلاح آنان صلاح رعیت و فساد آنان فساد رعیت است... پس نصیحت سلطان نصیحت کافی و کامل است و چنین نصیحتی متضمن هدایت و راهنمایی به سوی مصلحت عالم به‌طور کلی و نظام امور همگان است... لهذا معمول است که خداوند انبیا را برای ملوک امم یا به سوی جماعت آنان مبعوث کند و نه به سوی تک‌تک رعایای آن‌ها. زیرا که شخص سلطان به تنهایی برای جمیع مملکت و کسانی که تحت سیاست او هستند کفایت می‌کند و راعی و سلطان هر مسلک و مذهبی که داشته باشد رعایای او نیز به چنین مسیری و مذهبی گام می‌گذارند.[۱۰۵]

با چنین فرضی که سعادت فرد، و به قول ماوردی «رعیت»، نه به استقلال خود، بلکه از مجرای هدایت سلطان ممکن است، «نصیحه الملوک»های دوره‌ی میانه، نه

از موضع فرد، بلکه به‌طور بنیادی از موضع سلطان به نظم جامعه می‌نگریستند. در دوره‌ی صفویه و به‌خصوص قاجاریه، علی‌رغم تحول از مذهب اهل سنت به فرهنگ شیعی، اما در تداوم سنن سیاسی اهل سنت، موقعیت فرد به‌طور کلی همچنان در غفلت ماند و تأمل سیاسی، چنان‌که نوشته‌های ملااحمد نراقی[۱۰۷] نشان می‌دهد به «مذاکره علمیه و مشاوره سریهٔ دو دانا»؛ یعنی فقیه و سلطان، محدود ماند. در سطور آتی، پس از اشاره به موقعیت «حسبه» در واقعیت خلافت و دانش سیاسی دوره‌ی عباسی، به جمع‌بندی دیدگاه خود درباره‌ی کژتابی‌های دانش سیاسی دوره‌ی میانه و تأثیر آن در فرهنگ سیاسی ایران می‌پردازیم.

۳. حسبه

از دیدگاه پژوهش حاضر، بررسی جایگاه حسبه در مجموعه دانش و فرهنگ سیاسی دوره‌ی میانه موضوع جالبی است. در تعریف حسبه گفته‌اند: «هی امر بالمعروف اذا ظهر ترکه و نهی عن‌المنکر اذا ظهر فعله» (امر کردن به معروفی که ترک آن ظاهر شده، و نهی کردن از منکری که انجام گرفته است.)[۱۰۸] اما آن‌چه در باب حسبه مهم است تأکید به مقام دولتی و حکم ولایتی «محتسب» می‌باشد.[۱۰۹] بنابراین، در این‌جا نه از فریضه‌ی امر به معروف و نهی از منکر به‌طور کلی، بلکه از زاویه‌ی نسبت دولت اسلامی با این دو فریضه بحث می‌شود. ابن‌الفراء و ماوردی، که هر دو از صاحب‌نظران قرن پنجم هجری هستند و هر دو نیز فصل آخر الاحکام السلطانیه خود را به بحث از مقام حسبه اختصاص داده‌اند، بین مسلمان عادی (المتطوع) و محتسب (که مقام دولتی است)، در باب امر به معروف و نهی از منکر، تمایزات نه‌گانه زیر را ذکر می‌کنند.[۱۱۰]

۱. امر به معروف و نهی از منکر برای شخص عادی (المتطوع) واجب کفایی، اما برای محتسب به حکم ولایت، واجب عینی است.

۲. شخص محتسب نمی‌تواند امر به معروف و نهی از منکر را ترک کرده و به کار دیگری اشتغال داشته باشد؛ ولی شخص عادی چنین الزامی ندارد.

۳. محتسب، مقام منصوب دولتی است و می‌توان در مورد لزوم، به او مراجعه کرد. اما دیگران چنین موقعیتی ندارند.

۴. محتسب باید به کسانی که به او مراجعه می‌کنند پاسخ مناسب دهد. اما اجابت متطوع واجب نیست.

۵. بر محتسب واجب است که جست‌وجوی کشف منکرات و تفحص از ترک معروف نماید؛ اما بر غیرمحتسب لازم نیست.

۶. محتسب می‌تواند همکاران و نیروهای کمکی در اجرای وظیفه‌ی خود داشته باشد؛ درحالی‌که مسلمان عادی چنین اختیاری ندارد.

۷. محتسب می‌تواند در باب منکرات آشکار، که نباید بیشتر از حدود شرعی باشد، تعزیراتی منظور نماید. اما شخص متطوع چنین قدرتی ندارد.

۸. محتسب در مقابل کار خود می‌تواند از بیت‌المال ارتزاق نماید؛ ولی غیر او چنین نیست.

۹. محتسب می‌تواند در امور عرفی غیر شرعی به اجتهاد و رای خود عمل نماید؛ اما متطوع (شخص عادی) چنین اختیاری ندارد.

با توجه به تعریف فوق از محتسب، و نیز نسبت امر به معروف و نهی از منکر با دولت، چنین می‌نماید که ماوردی و به دنبال او هیأت تألیفی دانش سیاسی دوره‌ی میانه، مسئولیت این دو فریضه را از «فرد» به «محتسب»، که منصبی حکومتی است، منتقل نموده است. به عبارت دیگر، ماوردی، به دنبال تحول بنیادین دولت اسلامی در سنت ایرانی که دیرزمانی بود روند آن آغاز شده بود مجبور بود برخلاف نویسندگان دیگری چون عبدالجبار معتزلی (۴۱۵ق)، که هنوز بر جدایی و استقلال این وظیفه تأکید داشتند، وظیفه‌ی امر به معروف و نهی از منکر را به هیأت سیاسی اسلام وصل و در درون آن تعبیه نماید.(۱۱۱)

هرچند مدت‌ها قبل از ماوردی، جامعه‌ی اسلامی بعد سیاسی امر به معروف و نهی از منکر را فراموش کرده بود، اما در بعد نظری و تئوریک، تغییر موضع ایجاد شده به وسیله‌ی ماوردی، اهمیت داشت. وی با تسری واقعیت سیاسی دوره‌ی عباسی و چند دهه قبل از آن، به حوزه‌ی نظری و دانش سیاسی اسلام، موجب گردید که در تئوری نیز، امر به معروف و نهی از منکر به‌طور مؤثری از حوزه‌ی «سیاسی» به قلمرو اخلاقی و روابط بین خود مردم، و نه رابطه‌ی فرد و دولت،

رانده شود. چنین دانش سیاسی که به دست ماوردی ایجاد شد و در دوره‌های بعد بسط پیدا کرد، در جایگاهی قرار گرفت که توانست کارکردی دوگانه را به عهده گیرد. اولاً، با ایجاد یک شبکه‌ی معرفت‌شناسی ویژه، موجب کژتابی و گزیده‌بینی بنیادی نسبت به نصوص و سنن مدینه‌النبی گردید؛ جامعه و دولتی که خود این دانش بر مبنای کلام اشعری آن‌را جامعه و دولتی آرمانی و مثالی می‌دانست. ثانیاً، بر اساس همین کژتابی و کژبینی، طرح چنان فرهنگ سیاسی اقتداری را بازتولید کرد که سایه‌ی سنگین آن هنوز هم رفتار سیاسی جوامع اسلامی را تحت فشار قرار داده است. به هر روی، در نظریه‌ی ماوردی، «محتسب» به‌عنوان یک مقام دولتی که قدرت و اقتدار ولایی نیز داشت، وجدان جامعه را به امانت دارد و فراتر از حوزه‌ی قضایی، بسیاری از زمینه‌های عبادی، اجتماعی و تجاری را دربر می‌گیرد.(۱۱۲) ماوردی با توجه به تقسیم متداول، حقوق و موارد امر به معروف و نهی از منکر را به سه قسم عمده تقسیم می‌کند: حق‌الله؛ حق الناس؛ و آن‌چه بین حق‌الله و حق‌الناس مشترک است. وی سپس هر کدام از این سه مورد را به دو بخش عمومی و خصوصی تقسیم می‌کند.(۱۱۳)

بدین‌ترتیب، ماوردی کارویژه‌ی محتسب را به همه‌ی بخش‌های خصوصی و عمومی جامعه‌ی اسلامی سرایت می‌دهد و از سوی دیگر، چون خود منصبی حکومتی است، طبق قاعده‌ی ولایت، نمی‌تواند مافوق خود را امر و نهی کند. بنابراین، در عین‌حال که در اندیشه‌ی ماوردی، تضمین کامل انجام اوامر شریعت و منع از محرمات به عهده‌ی محتسب گذاشته شده است، اما وجوه سیاسی امر به معروف و نهی از منکر، به‌طور کلی و به ضرورت، مغفول مانده است. به‌طور خلاصه، در صورتی که امر به معروف و نهی از منکر، به‌عنوان یک واجب کفایی متضمن مسئولیت همگانی در همه‌ی حوزه‌های زندگی بود، با تأسیس مقام «محتسب» که فضیلتی مفوض از «ولایت» داشت، این مسئولیت همگانی در نهاد حکومت مستحیل گردید و همچنان باقی ماند.

از زمان ابوحامد غزالی به بعد، دیگر این مسئله روشن بود که وظیفه‌ی امر به معروف و نهی از منکر، به‌طور فزاینده‌ای به قلمرو اخلاقی و غیرسیاسی رانده

شده است. او وظیفه‌ی حسبه را به‌مثابه وظیفه‌ای همگانی به رسمیت شناخت، اما سرانجام کوشش کرد که آن‌را به حیطه‌ی اندرزهای اخلاقی و لسانی صرف تقلیل دهد. در عین‌حال یادآور شد که بالاترین شهید آن است که در راه انجام این وظیفه به دست سلطان جابر کشته شود.[۱۱۴]

به‌نظر می‌رسد که جامعه‌ی اسلامی در چارچوب تحولات فکری و سیاسی خود، با یک تعارض مهم مواجه بود. «فرد» مسلمان حق داشت علیه حاکم جائر اعتراض و شورش کند و این حق از نصوص اسلامی (به‌ویژه امر به معروف و نهی از منکر) ناشی می‌شد، اما هرگز امکان قیام علیه دولت را نداشت. هرچند در تئوری، دولت ملزم به اجرای شریعت بود، هیچ وسیله و نهاد قانونی برای مسئول دانستن دولت و فشار بر او وجود نداشت. در وضعیتی که دانش سیاسی مسلمین قادر به تمهید چنین نهادی نبود، تأمل سیاسی، با ناخرسندی از وضع موجود، سرانجام به اندیشه‌ای روی آورد که بر طبق آن حاکم جامعه، اعم از این‌که خوب یا بد باشد، اراده و مصلحت‌خدا و بنابراین لازم‌الاطاعه تلقی گردید.[۱۱۵]

باید تأکید کرد که در جامعه‌ی امروز ما، کمتر کسی است که چنین تصوری از دولت و حکومت داشته باشد و ما نیز هرگز نمی‌خواهیم به چنان ساختار اقتدارگرایانه‌ای اشاره کنیم که تقریبا زمان آن سپری شده است و تکرار آن هم بی‌فایده است. اکنون، شواهد موجود نشان می‌دهد که جامعه‌ی ما، به دلیل فقدان قالب تئوریک، حداقل به صورت ناقص‌الخلقه‌ای در عرف عمومی، «فردگرایی» را تجربه می‌کند. حتی به‌نظر برخی از پژوهش‌گران، بعضی روندهای جامعه‌ی مدنی نیز قابل شناسایی است. بنابراین، آن‌چه در مقاله‌ی حاضر اهمیت دارد، تشخیص آن نوع از مبانی معرفت سیاسی است که تحت تأثیر کژتابی‌های ناشی از تمایل عملی و تئوریک دولت عباسی به سنن ایرانی، موجب سلطه‌ی جنبه‌ی اقتداری بر عناصر نظارتی در دانش سیاسی اسلام گشته و شبح سرگردان آن، ما را در فهم اسلام اصیل، و همچنین تمهید مقدمات نظریه‌ای ناظر به مسائل امروز، تحت فشار قرار می‌دهد.

نتیجه

چنان‌که گذشت، غلظت وجه اقتداری در فرهنگ سیاسی دوره‌ی میانه اسلام، به هیچ روی منبعث از ماهیت نصوص دینی، سنن مدینه‌النبی و میراث اسلام اصیل اولیه نیست. از دیدگاه رابطه‌ی فرد و دولت، موقعیت کنونی اقتدارگرایی در فرهنگ سیاسی اسلام، نتیجه‌ی ظهور آن دانش سیاسی است که تحت‌تأثیر تحولات خلافت و استحاله‌ی دولت اسلامی در میراث ایرانی و همچنین تأسیس مکتب کلامی اشعری زاده شد.

این نوع دانش سیاسی، با مختصات معرفتی خود، دو کارویژه‌ی مهم انجام داد: نخست، گزیده‌بینی و کژتابی نصوص و سنن، که موجب تغلیظ وجوه اقتداری و نادیده گرفتن عناصر نظارتی گردید و دوم، بازتولید مضاعف اقتدارگرایی در فرهنگ اسلامی تا دوران چالش با غرب.

بدین‌ترتیب، فرهنگ سیاسی اسلام نتیجه‌ی بسط در وجوه گوناگون نوعی دانش سیاسی است که هیات تألیفی آن، به هیچ‌وجه، قادر به طرح و بسط عناصر نظارتی موجود در نصوص و سنن اسلامی نبوده، و به ضرورت، به تفسیر و تحدید این عناصر می‌پرداخت.

یادداشت‌ها

1. L.Pye and S.Verba(eds), *Political Culture and political Development* (Princeton University Press, Princeton, 1965) P. 513.

۲. آلموند و پاول، تحت عنوان «فرهنگ سیاسی»، ترکیبات و عناصر سه‌گانه‌ی ادراکی، احساسی و ارزشی را در تحلیل گرایش‌های ملی نسبت به رفتار سیاسی مورد توجه قرار می‌دهند.

- Gabriel Almond and G.Bingham Powell (eds), Comparative politics, Littele, Brown and Co, Boston, 1976) PP. 52-77.

در این مقاله، بدون بحث از ارزش تقسیمات سه‌گانه‌ی فوق در فرهنگ سیاسی ایران صرفاً به دیدگاه عمومی آلموند و پاول توجه شده است که به‌گونه‌ای، کردار سیاسی را به ذهنیت تاریخی‌فرهنگی هر جامعه ربط می‌دهند.

3. C. Geertz, *The interpretation of Culture*, (Basic Books, New York, 1973).

تحقیق کلیفورد گیرتز در مورد مسائل اندونزی است. اما رسول نفیسی در مقاله‌ای با عنوان «تعلیم و تربیت و فرهنگ سیاسی در ج. ا. ایران»، مفاهیم گیرتز را در بررسی مسائل ایران به‌کار برده است. وی بدین‌ترتیب، برخی مفاهیم و واژه‌های موجود در متون درسی را در دوره‌ی پهلوی و ج. ا. ایران مقایسه کرده است.

- S. Farsoun and M.Mashayekhy, *Iran: political Culture in the Islamic Republic* (London: Routheledye, 1992) PP. 160 – 177.

۴. عبدالکریم سروش، سه فرهنگ، مجله آینه اندیشه، شماره ۳و۴.

5. S, Farsoun Ibid, PP. 7-27.

۶. شایگان، داریوش (۱۳۷۴). زیر آسمان‌های جهان گفت‌وگوی شایگان با رامین جهانبگلو. ترجمه‌ی نازی عظیمی. تهران: فرزان روز. ص ۲۲۴. شایگان در صفحات ۲۴۰ـ۲۲۳ این گفت‌وگو به ارائه‌ی خلاصه‌ی دیدگاه خود در کتاب جدیدش **نگاه شکسته** می‌پردازد که در آن مشکلات معرفتی روشنفکر جهان سومی به‌ویژه ایرانی را در دنیای جدید بررسی می‌کند.

۷. همان، ص۲۳۴ ـ ۲۳۳. و نیز بنگرید به نظریه‌ی «باستان‌شناسی دانش» میشل فوکو در:

- Michel Foucoult, *The Archaeology of Know Ledye*, trauslated by: A.M.Sheridan smith, London, Routh ledge, 1994.

ـ و نیز: طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴). ***ابن خلدون و علوم اجتماعی، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی***. تهران: طرح نو. ص۳۷۳ـ۳۷۱.

۸. شایگان، همان، ص.۲۲۴

۹. همان، ص.۲۲۶

۱۰. به‌عنوان مثال بنگرید به:

ـ لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۳). **حکومت، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی**. تهران: سروش.

ـ مسجد جامعی، محمد (۱۳۶۹). **زمینه‌های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن**. تهران: المهدی. ص۶۵ـ۱۶.

۱۱. طباطبایی، پیشین، ص ۶۱ ـ ۲۰.

۱۲. شایگان، پیشین، ص۲۲۹ـ ۲۲۸.

۱۳. همان. و مسجد جامعی، پیشین، فصل سوم.

۱۴. شایگان، پیشین، ص.۲۲۵

۱۵. امام‌خمینی در بیانات خود، با توجه به شرایط تاریخی دوران انقلاب اسلامی، تقسیم دوگانه‌ی اسلام ناب محمدی (ص) و اسلام آمریکایی را طرح کرده‌اند:

ـ امام خمینی، صحیفه نور، ج۱۹، ص۱۹۵.

ـ همان، ج۲۰، ص۱۹۴، ۲۳۵.

ـ همان، ج۲۱، ص۲۱، ۹۰، ۱۱۳.

در این نوشته، تعریف ما از اسلام تاریخی بیشتر ناظر به مجموعه‌ی دانش و فرهنگ اسلامی است که در دوره‌ی میانه بسط یافته است.

۱۶. وینسنت، ایندرو (۱۳۷۱). **نظریه‌های دولت**. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی. ص ۳۲۲.

۱۷. هامیلتون گیب و برنارد لوئیس، در دو تحقیق زیر به بررسی و تفصیل دو دیدگاه اسلامی و مسیحی در باب قدرت سیاسی و دولت پرداخته‌اند:

- Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (New Jersy: Princton university press, 1262) PP. 34- 42 and 245- 282.

- Brznard Lewis, *The Political Language of Islam* (London: University of Chi Congo Press, 1991).

این کتاب به‌وسیله‌ی یکی از مترجمین در واحد ترجمه‌ی آموزش عالی باقرالعلوم(ع) ترجمه شده و در آستانه‌ی انتشار است.

۱۸. در تاریخ تحول دولت اسلامی، مقایسه‌ی بحران‌ها با ظهور دانشمندان و تألیفات سیاسی، از ابوالحسن ماوردی تا شیخ جعفر کشفی در اوایل دوره‌ی قاجاریه، به‌گونه‌ای، این همبستگی را نشان می‌دهد. همه‌ی این اندیشه‌ها و نظریه‌ها، چنان‌که به اجمال اشاره خواهیم کرد، علی‌رغم تحول و دگرگونی ممتد، از نوعی تداوم بنیادی برخوردارند. به همین لحاظ، تمام تالیفات سیاسی دوره‌ی میانه را تحت عنوان واحد «دانش سیاسی دوره‌ی میانه»، مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱۹. چنین توفیق بزرگی در قرن چهارم و پنجم هجری قمری و دوران استقرار دولت عباسی در سنن ایرانی اتفاق افتاد. این دوره که به عصر زرین تمدن اسلامی معروف است، شاهد تأسیس نحله‌های عمده‌ی دانش سیاسی است که به تناسب ماهیت اقتداری دولت عباسی، همگی اقتدارگرا هستند. اروین روزنتال، احتمالا نخستین نویسنده‌ای است که با توجه به منطق گفتار، (Discours) و با نظر به صرف نظام‌های فکری، به بررسی سه گرایش مهم فلسفه‌ی سیاسی، سیاست‌نامه‌ها و فقه سیاسی پرداخته، و سپس، «آن لمبتون» آن‌را به‌خصوص در فقه اهل سنت بسط داد. مشخصات کتاب‌شناختی این دو تحقیق عبارتند از:

- E. I. G. Rosental, *Political thought in Medival Islam* (London: Cambridge Press, 1962).
- A.K.S. Lambton, *State and Government in Medival Islam* (London; 1985).

در ایران، دکتر جواد طباطبایی و نیز دکتر فرهنگ رجائی به این نوع بررسی توجه نشان داده‌اند. در این بررسی، با قطع‌نظر از شاخه‌ها و وجوه متعدد دانش سیاسی اسلام، به ماهیت واحد این نوع دانش تأکید شده است.

۲۰. طباطبایی، پیشین، ص۲۷۳ـ۲۶۱.

۲۱. شایگان، پیشین، ص۲۳۹ـ۲۲۳.

۲۲. تطبیق سه متن مهم ***آراء اهل المدینه الفاضله*** فارابی، ***سیاست‌نامه یا سیر الملوک*** خواجه نظام‌الملک و ***الاحکام السلطانیه*** ابوالحسن ماوردی، قرابت و پیوند درونی بین این شاخه‌های متعدد را نشان می‌دهد.

۲۳. کوهن، تامس (۱۳۶۹). ***ساختار انقلاب‌های علمی***. ترجمه احمد آرام. تهران: سروش.

دیدگاه کوهن در باب ماهیت، زمینه‌های پیدایش و تحول دانش را می‌توان به اختصار در نمودار ذیل توضیح داد:

پارادایم (نمونه) نخست، ← علم هنجاری، ← ناهنجاری‌ها، ← بحران، ← انقلاب، ← پارادیم (نمونه) دوم.

۲۴. دانش سیاسی دوره‌ی میانه، به لحاظ همین ترکیبات ویژه‌ی خود، به «صورت» و قالب‌های فرعی و متعدد «ظاهر» شده است. تأکید بر جنبه‌هایی چون فقه سیاسی، سیاست‌نامه و فلسفه‌ی سیاسی، هرگز نشان‌دهنده‌ی ماهیت متفاوت آن‌ها نبوده، بلکه اضافه‌هایی توصیفی و تأکیدی هستند که به هیچ‌وجه افاده حصر ندارند. بنابراین، می‌توان به موازات تقسیمات فوق، وجوه دیگری چون عرفان سیاسی، تصوف سیاسی و... را برشمرد.

۲۵. کوهن، پیشین.

۲۶. برای اطلاع از دیدگاه‌های کلاسیک اهل سنت که در دوره‌ی عباسی شکل گرفته، بنگرید به:

- ماوردی ابوالحسن (۱۴۰۶). **الاحکام السلطانیه**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ــــــــــ (۱۹۸۸). **نصیحه الملوک**، تحقیق دکتر فؤاد عبدالمنعم احمد. اسکندریه: مؤسسه‌ی الشباب الجامعه‌ی.
- ابن تیمیه، تقی‌الدین (۱۹۶۹). **السیاسه الشرعیه فی اصلاح الراعی والرعیه**. چاپ چهارم. مصر: دارالکتاب العربی.

۲۷. ابوالحسن علی‌بن‌اسماعیل اشعری (بی‌تا). **الابانه عن اصول الدیانه**. قاهره: دارالطباعه الامیریه.
- ــــــــــ (۱۹۵۰). **مقالات الاسلامیّین واختلاف المصلین**. چاپ اول: قاهره. مکتبه النهضه.

۲۸. محمدی، محمد (۱۳۷۴) **فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و تأثیر آن در تمدن اسلامی**. تهران: توس. ص۹۷ـ۸۴.

۲۹. رجایی، فرهنگ(۱۳۷۳). **معرکه جهان‌بینی‌ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان**. تهران: احیاء کتاب. ص۳۶ ـ ۱۷.

30. Gibb, *studies on the Islamic Civilization*, op. cit. PP. 34- 42.

۳۱. برای آگاهی بیشتر درباره‌ی وضعیت تاریخی این دوره ر. ک:
- ابوالحسن علی‌بن‌حسین مسعودی (۱۳۶۵). **مروج الذهب**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۲. تهران: علمی فرهنگی. ص۲۴۱ به بعد.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). **تاریخ ایران بعد از اسلام**. تهران: امیرکبیر. ص۴۴۸ـ۴۱۱.
- حسن ابراهیم حسن (بی‌تا). **تاریخ سیاسی اسلام**، ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۲. تهران: جاویدان. ص۴۳ به بعد.

۳۲. ماوردی، پیشین، ص ۵.

۳۳. به‌عنوان مثال، نگاه کنید به فصل آخر کتاب **الاحکام السلطانیه** ماوردی، ص۲۵۶ـ ۲۴۰

۳۴. زرین‌کوب، پیشین، ص۴۴۷.

۳۵. لوئیس، برنارد. **زبان سیاسی اسلام**: «علوم سیاسی». ترجمه غلامرضا بهروزلک. قم: مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم(ع)، بهار ۱۳۷۴، ش ۱۰، ص.۷۵۱

۳۶. امام خمینی (۱۳۸۵ ق). **الرسائل**. ج ۱. کتاب لاضرر. قم: اسماعیلیان. ص ۵۰.

37. Gibb. op.cit. P.36.

38. Hamid Dabashi, *Auhteutisity in Islam New Jersy*: transaction publisher 1989.

۳۹. دباشی در این بررسی، از مفهوم اقتدار کاریزمایی ماکس وبر، دانشمند آلمانی، در توضیح تحولات دهه‌های نخست تاریخ سیاسی اسلام استفاده کرده است.

40. Dabashi, Ibid. ch 5, pp. 71- 94.

۴۱. الفاخوری، حنا و الحر، خلیل (۱۳۶۷). **تاریخ فلسفه در جهان اسلام**. ترجمه

عبدالمحمد آیتی. تهران: آموزش انقلاب اسلامی. ص۱۰۹ به بعد.

۴۲. همان، ص۱۱۴ و نیز: شریف، م (۱۳۶۲). ***تاریخ فلسفه در اسلام***. ج ۱. تهران: نشر دانشگاهی. ص ۳۱۵.

۴۳. حناالفاخوری و خلیل الحر، پیشین.

۴۴. بغدادی، ابومنصور (۱۹۸۴). ***الفرق بین الفرق***. بیروت: دارالکتاب العالمی.

و نیز بنگرید به:

خالقداد، مصطفی (۱۳۶۵). ***توضیح‌الملل***. ترجمه‌ی ملل و نحل شهرستانی. با مقدمه و حواشی سید جلال نائینی. ج ۱. ص ۷۳ ـ ۷۰.

۴۵. همان، ص.۶۷

۴۶. احمد امین (۱۹۷۵). ***ظهر الاسلام*** چ چهارم. قاهره: مکتبه النهضه المصریه. ص۳۰ به بعد.

۴۷. حسن عباس حسن (۱۴۱۲/۱۹۹۲). ***الصیاغه المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی***. بیروت: الدار العالمیه للطباعه والنشر. ص.۴۳۰

۴۸. اشعری، ابوالحسن (بی‌تا). ***الابانه عن‌اصول الدیانه***. قاهره: دارالطباعه الامیریه. ص۶۹.

۴۹. حسن عباس حسن، پیشین، ص ۴۴۴ ـ ۳۷۳.

۵۰. فرهنگ رجایی، پیشین؛ سید جواد طباطبایی، پیشین، ص۲۸ ـ ۲۷.

۵۱. به نقل از: الفاخوری، پیشین.

۵۲. اشعری، ابوالحسن (۱۳۶۲). ***مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین***. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.

۵۳. همان؛ و نیز ***الابانه فی اصول الدیانه***، ص.۶۹

۵۴. لمبتون، آن (۱۳۷۲). ***تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران***. ترجمه یعقوب آژند. تهران: نشر نی. ص۳۲۷.

55. Gibb. op.cit. p. 36.

۵۶. زیباکلام، صادق (۱۳۷۳). ***ما چگونه ما شدیم***. تهران: روزنه. ص۲۱۵.

57. W.M.Watt, *Islamie foundamentalism and Modernity*, (London: Routh Lrdge, 1988).

۵۸. سبحانی، جعفر (۱۳۶۳). ***فروغ ابدیت***. قم: نشر دانش. ص۴۶۵ـ۴۶۲؛ به نقل از ***سیره ابن‌هشام***. ج ۱. ص۴۵۰۳.

۵۹. برای اطلاع بیشتر از زندگی سیاسی هشام بنگرید به:

ابوالحسن علی بن حسین مسعودی. (۱۳۶۵). ***مروج الذهب***. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج۲. تهران: علمی‌فرهنگی. ص۲۰۸ـ۲۱۴.

60. H. Gibb. op. cit. p. 36.

۶۱. محمدی، پیشین، ص ۸۵.

۶۲. محمد بن جریر طبری (۱۳۶۳). **تاریخ طبری یا تاریخ الرسل والملوک**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۱۱. تهران: اساطیر. ص۲۶۲۲_۲۶۲۰

۶۳. همان.

64. Lambton, *State and Government*..., op.cit. PP. 310- 312.

۶۵. ماوردی، **نصیحه الملوک**، پیشین، ص۶۴_۶۲؛ و نیز، **احکام السلطانیه**، پیشین، مقدمه.

۶۶. ماوردی، **احکام السلطانیه**، ص.۷۸

۶۷. مژده، علی‌محمد (۱۳۵۳). **آیین کشور داری ایرانیان**: «شاهنشاهی ایران و تأثیر آن در ایجاد و تکمیل دولت‌های اسلامی». تهران: وزارت فرهنگ و هنر. ص ۲۱۹ _ ۲۰۵.

۶۸. ماوردی، پیشین، ص۷.

۶۹. حسن عباس حسن، پیشین، ص ۴۲.

۷۰. همان، ص.۴۳

۷۱. البته باید توجه داشت که دیدگاه‌های حسن عباس حسن بیشتر ناظر به تألیفات و دیدگاه‌های سیاسی متأخرین اهل سنت و شیعه است و به همین لحاظ، بحث از ساختار فکر و نظام سیاسی اسلام در دوره‌ی میانه و در اندیشه‌ی علمای متقدم مغفول مانده و یا نویسنده آگاهانه از ارجاع به این نوع متون سیاسی کلاسیک پرهیز کرده است.

۷۲. حسن عباس حسن، پیشین، ص۴۵.

۷۳. چنان‌که دکتر داوری اشاره می‌کند، نظام مطلق امپراتوری اسلام وارث نظام بیزانسی و ساسانی بود؛ اما سازمان سیاسی آن رنگ و سبک تشکیلات ایرانی داشت و تحت تأثیر افکار سیاسی ایرانیان بود. بنابراین، طبیعی بود که دانش سیاسی منبعث از چنین نظامی هم می‌بایست منطقی ویژه داشته باشد.

بنگرید به:

ـ داوری، رضا (۱۳۷۴). **فارابی**. تهران: طرح‌نو. ص ۹۱ _ ۹۰.

۷۴. چنان‌که در جای دیگری به تفصیل اشاره خواهیم کرد، معرفت سیاسی مسلمانان قطع‌نظر از دیدگاه‌های مذهبی شیعه و سنی که صرفاً به تفاوت در مستندات رجالی و نه تفاوت بنیادی منتهی می‌شود، کالبد و هیات واحدی دارد و به آسانی می‌توان در دنیای تشیع و به‌خصوص تا دوره‌ی قاجاریه نیز تالیفاتی متناظر با نوشته‌های اهل سنت، در باب افکار سیاسی ملاحظه نمود.

۷۵. آربلاستر، آنتونی (۱۳۶۷). **ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب**. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز. ص ۸۲ _ ۵۵.

۷۶. همان.

۷۷. **نهج‌البلاغه**، عهدنامه مالک اشتر.

۷۸. در مورد اهل سنت بنگرید به:
ـ تقی‌الدین ابن‌تیمیه (۱۹۶۹). ***السیاسه الشرعیه فی اصلاح الراعی والرعیه***. مصر: دارالکتاب العربی.
79. H. Gibb. op. cit. p. 37.
۸۰. حنا الفاخوری و خلیل الجر، پیشین، ص۱۱۳ـ ۱۱۱.
۸۱. مشکور، محمدجواد(۱۳۶۲). **تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم**. تهران: اشراقی. ص ۴۰
۸۲. بنگرید به:
ـ ابوزهره، محمد (۱۹۵۹) ***تاریخ المذاهب الاسلامیه؛ فی السیاسه والعقاید***. ج۱. قاهره.
۸۳. الموسوی الخمینی، روح‌الله (بی‌تا). ***تحریرالوسیله***. «مکتبه‌ی الاعتماد». ج۱. ص۳۹۷.
۸۴. همان.
۸۵. همان، ص.۳۹۸
۸۶. همان، مسئله۲و۱۳، ص۹ و.۳۹۸
۸۷. همان، ص.۴۰۰
۸۸. همان، ص.۴۰۱
۸۹. همان
۹۰. همان، ص.۴۰۵
۹۱. همان، ص۴۰۶ـ۴۰۵
۹۲. همان، ص.۴۱۴
۹۳. همان، ص.۴۰۸
۹۴. همان، ص ۴۱۴ـ .۴۰۹
۹۵. همان، ص.۴۱۳
96. S.Farsoun and M.Mashayekhy, *Iran: Political Cultur in Islamic Republic* op. cit.
۹۷. حسن عباس حسن، پیشین، ص۳۵۷ـ۳۵۰.
۹۸. همان.
۹۹. ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیه، پیشین، ص۲۱.
۱۰۰. عمید زنجانی، عباسعلی (۷۳ـ۱۳۷۲). ***مبانی اندیشه سیاسی در اسلام***: «جزوه درسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران». ص ۹۳.
101. Lambton, op. cit, Ch. 17, PP. 307- 316.
102. Ibid.
۱۰۳. برای اطلاع بیشتر از وضعیت این نوع فکر سیاسی در دوره‌ی قاجاریه، بنگرید به دو اثر مهم سید جعفر کشفی که به‌نظر می‌رسد از جمله آخرین نسل از نصیحت‌نامه‌نویس‌های

دوره اسلامی است:
- سید جعفر کشفی دارابی بروجردی (۱۲۷۲ق). ***تحفه الملوک***: تبریز: چاپ سنگی.
- همو، میزان الملوک، نسخه خطی (این کتاب به زودی توسط گروه اندیشه سیاسی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم منتشر می‌شود.)

۱۰۴. ماوردی، نصیحه الملوک، پیشین، ص.۴۳
۱۰۵. همان، ص۴۵ـ۴۴
۱۰۶. قاضی طباطبایی، حسن (۱۳۴۷). ***ارشادنامه میرزای قمی***: «نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی» تبریز، ش۳. ص۲۰.
۱۰۷. ماوردی، ***الاحکام السلطانیه***، پیشین، ص.۲۴۰
۱۰۸. همان، ص۲۴۷ـ ۲۴۰
۱۰۹. همان، ص۲۴۰؛ و ابن فراء، ***الاحکام السلطانیه*** (بی‌تا). قم: دفتر تبلیغات اسلامی. ص۲۸۵ـ۲۸۴
۱۱۰. لمبتون، پیشین و خالقداد هاشمی، پیشین، ص۷۰ـ ۶۶
۱۱۱. ماوردی، ***الاحکام السلطانیه***، ص.۲۴۲
۱۱۲. همان، ص۲۴۳ـ ۵۹.
۱۱۳. امام محمد غزالی. ***احیاء علوم‌الدین***. ج۲، کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر: فی امر السلاطین بالمعروف ونهیهم عن المنکر.
۱۱۴. کشفی، پیشین و قاضی طباطبایی، حسن. پیشین.

فصل هفتم

مشکلات نظری طرح آزادی در اندیشه اسلامی

مقدمه

مقاله‌ی حاضر به ارزیابی، برخی مشکلات طرح آزادی در تفکر اسلامی می‌پردازد. نگاه مومنانه به آزادی، یکی از مهم‌ترین عناصر تفکری است که بنیاد ارزشی و مبانی مذهبی «نظام جمهوری اسلامی ایران» را تشکیل می‌دهد.[1] اما رهیافت اسلامی به آزادی، در شرایطی که جمهوری اسلامی ــ بنا به ضرورت تاریخی ــ بر میراث کهنی از سنت اقتدار در اندیشه و عمل تکیه دارد، مشکلات دوگانه به وجود می‌آورد:

۱. نخست آن‌که، الهیات اسلامی، با توجه به رویکرد اقتدارگرایانه‌ای که، به‌ویژه، در حکمت عملی و زندگی سیاسی دارد، قرن‌هاست که بسیاری از نصوص دینی ناظر به آزادی، عقلانیت و مسئولیت فردی را به حاشیه رانده و از آن غفلت کرده است. در چنین شرایطی، هرگونه تلاش برای تفسیری روشن از مفهوم آزادی در نصوص دینی، از این لحاظ که مبتنی بر نظریات و تأملات پیشین نبوده و به تعبیر ابن‌خلدون، سندی مستمر در تحقیقات عالمانه ندارد، با مشکلات، سردرگمی‌ها و شرمساری‌هایی مواجه می‌شود.

۲. ثانیاً، حضور همین سنت اقتدارگرایانه در الهیات اسلامی، با توجه به مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها، نظریه‌ها و سلیقه‌هایی که تولید می‌کند، مانع از آن می‌شود که آزادی، در «مرکز معنا» و جست‌وجوهای دین‌شناسانه در باب سیاست قرار بگیرد و گامی مؤثر در تأسیس یا بسط نظریه‌ای درباره‌ی الهیات آزادمنش، فردگرا و مردم‌سالار برداشته شود. برعکس، سنت اقتداری با توجه به

انرژی نهفته‌ای که دارد، ممکن است ابزار نیروهای سیاسی خاصی قرار گیرد.

در این نوشتار، بیشتر به این دسته از موانع نظری (گفتمانی) در طرح آزادی می‌پردازیم. مهم‌ترین موانعی که در این مقاله بررسی می‌شوند، عبارت‌اند:

۱. انسان‌شناسی ویژه در الهیات سنتی؛ ذات ناخودبسنده و ناخود سامان انسان.

۲. ضرورت اقتدار؛ و حضور راهنمایان و حاکمانی چونان عقول منفصل در زندگی سیاسی.

۳. تمایل الهیات سنتی به یگانگی با دین و طرد و بدعت دانستن تفسیرهای جدید، که لازمه‌ی طرح آزادی در اندیشه‌ی اسلامی است.

اکنون به تفصیل به بررسی سه مانع نظری فوق در طرح آزادی؛ به‌ویژه از دیدگاه فلسفه‌ی اسلامی می‌پردازیم.

۱. انسان‌شناسی الهیات سنتی؛ ذات نامستقل انسان

پرسش از مبانی انسان‌شناختی در الهیات اسلامی، احتمالاً، پرتویی بر برخی مشکلات موجود در «تفسیرهای سنتی از احکام زندگی سیاسی» مسلمانان خواهد افکند. این سنت که اکنون جزئی از هویت و اصالت ما بوده و تاروپود عقلانیت سیاسی امروز ما را تشکیل می‌دهد، ابعاد پیچیده‌ای دارد که تأکید بر «ذات نامستقل انسان» یکی از مهم‌ترین این ویژگی‌هاست.

برخلاف تجدد اروپایی که با تکیه بر استقلال و تفرد انسان، اندیشه‌ی «فرد عاقل» یا Subject - Individual را به‌عنوان مبنای تفکر و تجربه سیاسی تأسیس نموده و بدین‌سان بر نظم سیاسی مردم‌سالار نظر دارد؛ الهیات اسلامی، به ذات ناخودبسنده‌ی انسان می‌اندیشد که نیازمند عقل منفصل و راهنمای خارجی است. علامه طباطبایی، مفسر معاصر شیعه، در اشاره به این نکته، و در ذیل آیه ۲۱۳ سوره‌ی بقره می‌نویسد:

> سبب دعوت دینی، همان سیر بشر به سوی اختلاف است. همان‌طور که فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می‌کند، همان فطرت نیز او را به طرف اختلاف می‌کشاند، و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف، فطرت او باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود او، میسر نمی‌شود. و لاجرم باید عاملی خارج از

> فطرت او، عهده‌دار آن شود، و به همین جهت، خدای سبحان از راه بعثت انبیا و تشریع شرایع... این اختلاف را برطرف می‌کند.
> ... معلوم است که انسان، خودش نمی‌تواند این نقیصه را برطرف کند. چون فطرت خود او، این نقیصه را پدید آورده [است]، چگونه می‌تواند خودش آن‌را برطرف ساخته [و] راه سعادت و کمال خود را در زندگی اجتماعی‌اش هموار کند؟[۲]

به اعتقاد علامه‌طباطبایی، عقلانیت سیاسی که بخشی از عقل عملی است، مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد که در آغاز زندگی هر انسانی به صورت بالفعل، موجود است. و چون این احساسات فطری، خودش عامل اختلاف است بنابراین، تدبیر سیاسی انسان‌ها، نیازمند راهنما و مدبری خارج از تعقل فرد انسان است.[۳]

الهیات اسلامی، با تحفظ مقدمات مبتنی بر «انسان ناخودبسنده»، وحی و دین را شرط خودسامانی فطرت انسان می‌داند. وحی در اندیشه‌ی اسلامی، فرایندی است که در آن، وجود نابسنده و ناسازه‌ی انسان، اخلاقی می‌شود و می‌تواند با گسست از اختلاف و خشونت، خود را مسئول اعمال و زندگی سیاسی خویش بداند.[۴] ظهور این مفهوم از انسان در اندیشه‌ی اسلامی، وجهی دوگانه دارد: از یک‌سو، فاصله‌ی ظریفی با تجدد اروپایی پیدا کرده، و با آشکار کردن بنیاد غیرعقلانی عقل عملی و سوژه‌ی خودسالار غرب، نسبت به خوش‌بینی افراطی مدرنیته به رهیافت‌های عقل سیاسی تردید می‌کند. از سوی دیگر، زمینه‌ی نظری مساعدی برای ظهور اقتدارگرایی فراهم می‌کند؛ یعنی چنان‌که اندیشه‌های سیاسی مسلمانان نشان می‌دهد، ممکن است در صورت فراهم بودن برخی زمینه‌ها، دیوار، بلندی از اقتدار شکل بگیرد و آزادی‌های مکنون در نصوص اسلامی سلب شود.

به هر حال تجدد غربی، چنان‌که کانت می‌اندیشید، مفهوم خاصی از فرد عاقل و فعال تأسیس کرده بود که بر خودمختاری ذات انسان، اعتقاد واثق داشت. و از آن‌رو که فردگرایی را پیش‌شرط اخلاقی بودن و مقیاس ارزش‌گذاری در جامعه و سیاست می‌دانست، زمینه‌ی ظهور نظام‌های غیردینی و مردم‌سالار را فراهم کرده

بود؛ اما نقدهای متأخر از مفهوم انسان خودسالار/خودسامان، پرسش‌های بسیاری از آرمان‌های تجدد اروپایی را مطرح کرد.[۵] ویلیام کانولی که خود، متأثر از «فرا ـ تجدد» است، در نقد تجدد غربی می‌نویسد:

زندگی انسان در اساس خود، ناسازمند است؛ حال آن‌که، عقل مدرن با نفوذ به زوایای نوین زندگی می‌کوشد هر ناسازه رویاروی خود را حذف کند. این ترکیبی است خطرناک و بالقوه سرکوب‌گر. انکار ناسازه، خواه با نادیده گرفتن اشتیاق به یگانگی یا با وانمود [کردن] امکان تحقق آن در زندگی، خطرناک است.[۶]

اندیشه‌ی اسلامی نیز با توجه به مقدمات انسان‌شناختی خود، با همان مضمونی که از کانولی نقل کردیم، اما از زاویه‌ای دیگر، به نقد تجدد غرب می‌پردازد. اخلاق دینی، در موضعی قرار می‌گیرد که امکان نقد فردگرایی معطوف به خصوصی کردن مذهب و ارزش‌زدایی از سیاست را پیدا می‌کند، و انسان اندیشنده را در برابر کابوس هیچ‌انگاری مدرن، توانا می‌سازد، زیرا با باور به هیچ بودن هستی و انسان، مشکل می‌توان زیست.

اما این توانمندسازی در اندیشه‌ی دینی که می‌توانست آغازی برای بسط عقلانیت دینی و نوعی تجدد اسلامی باشد، فقط وجهی از انسان‌شناسی اسلامی است که جوانه‌های آن، سال‌ها قبل و در زیر آوار اندیشه‌ی سلطانی و نظم اقتداری از بین رفت. انسان‌شناسی اسلامی، چنان‌که اشاره کردیم، جنبه‌ی ناتوان‌سازی هم داشت و تقدیر چنان بود که این وجه از مفهوم انسان، به دانش مختار مسلمانان بدل شود. الهیات سنتی، نظامی از دانش اقتداری ـــ به‌ویژه در قلمرو سیاست تأسیس کرد که در قالب آن، وحی اسلامی نه به‌مثابه آغازی برای استقلال و اندیشیدن انسان اندیشنده، بلکه بر اساس مرجعیتی (Authority) دیده شد که تولید مستمر اقتدار از نتایج قهری آن بود.[۷] در سطور زیر، به برخی وجوه اقتدارگرایی در فلسفه‌ی اسلامی اشاره می‌کنیم.

۲. اقتدارگرایی در فلسفه اسلامی

در این نوشته، مجال آن نیست که تمام ابعاد اقتدارگرایی در فلسفه‌ی اسلامی

طرح و بررسی شود و تنها به ملاحظاتی اکتفا می‌کنیم که هر خواننده‌ی آثار فارابی و ابن‌سینا، ناگزیر به مدلول اقتداری و آزادی‌گریز فلسفه‌ی سیاسی مسلمانان پی‌می‌برد. اقتدارگرایی در فلسفه‌ی سیاسی فارابی، از آن‌روست که وی، سیاست مدنی را در افق فلسفه‌ی وجود طرح می‌کند و با توجه به دریافتی که از مراتب هرمی موجودات و کیفیت صدور و ارتباط آن‌ها با سبب اول دارد، به استنتاج هستی مدنی انسان و مرتبه‌ی وجودی مدینه‌ی او می‌پردازد.[۸] به این ترتیب، معلم ثانی ملاحظاتی را در فلسفه‌ی سیاسی در نظر می‌گیرد که به‌طور بنیادی، به نفی آزادی می‌پردازد:

الف) فارابی، الهیات و سیاست را در منظومه‌ی واحد فلسفی در آمیخته، و با تکیه بر وحدت و شیوه‌ی استدلال، نتایج آن دو را به یکدیگر تعمیم می‌دهد. وی در ***آراء اهل المدینه الفاضله*** می‌نویسد:

> نسبت سبب اول[خداوند] به سایر موجودات، مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله به سایر اجزای آن است.[۹]

همچنان که در آفرینش، کلیه‌ی موجودات از وجود اول حادث شده و به‌وسیله‌ی آن، نظام می‌یابند؛ وجود مدینه نیز وابسته به وجود رئیس اول بوده و سامان خود را مدیون اوست و مدینه، نظمی مطابق نظم عالم دارد:

> پس، مدینه در این صورت به‌گونه‌ای است که اجزای آن، با یکدیگر ارتباط و ائتلاف داشته و در یک نظام‌مراتبی، بعضی تقدم و برخی تأخیر دارند... و مدبر چنین مدینه‌ای، شبیه به سبب اول است که وجود دیگر موجودات، به توسط او و قائم به اوست.[۱۰]

ب) فارابی، با توجه به اندماج الهیات و سیاست، گام مهم دیگری برمی‌دارد. وی، اولاً، نوعی سلسله‌مراتب هرمی در موجودات طبیعی «لحاظ» می‌کند، و آن‌گاه، همین نظم سلسله‌مراتبی مفروض در عالم الوهیت و طبیعت را به عالم انسان و سیاست نیز تعمیم می‌دهد. فارابی در فصل هشتم ***آراء*** اشاره می‌کند که موجودات عالم بسیارند و با وجود بسیاری، متفاضل‌اند؛ یعنی برخی برتر از

برخی دیگر و بعضی پائین‌تر از بعضی دیگر می‌باشند. وی، موجودات الهیه را به تفضیل، از عالی‌ترین به پائین‌ترین، و برعکس، موجودات طبیعی را از ناقص‌ترین به کامل‌ترین، رتبه‌بندی می‌کند.[۱۱] فارابی، سپس بر شباهت و یگانگی ساختار عالم و نفس انسانی از یک‌سو، و سلسله‌مراتب اجزای مدینه از سوی دیگر، تأکید کرده و این سه مرتبه از وجود را دارای احکام واحد می‌داند. در انسان‌شناسی معلم ثانی، «قلب، عضو رئیسه‌ای است که هیچ‌یک از اعضای بدن بر او ریاست ندارند و به دنبال آن، دماغ است که... ریاست او نه ریاست اولیه، بلکه ریاست ثانویه است... زیرا فی‌نفسه خادم دل است و سایر اعضا نیز خادم آن هستند».[۱۲] فارابی، در فصلی با عنوان «گفتار در عضو رئیسه»، به مقایسه و یگانگی جایگاه خداوند، قلب و رئیس مدینه پرداخته و می‌نویسد:

> و همان‌طور که عضو رئیسه بدن، بالطبع کامل‌ترین و تمام‌ترین اعضا، هم فی‌نفسه و هم در افعالی است که ویژه او است... رئیس مدینه نیز در آنچه ویژه او است، کامل‌ترین افراد و اجزای مدینه است... همچنان که در انسان، نخست قلب موجود می‌شود و سپس او سبب تکوین دیگر اعضای بدن می‌گردد و سبب حصول قوت‌های اعضای بدن و تنظیم مراتب آن‌ها می‌شود، وضع رئیس مدینه نیز چنین است که نخست باید او استقرار یابد و سپس او، هم سبب تشکل و تحصل مدینه و اجزای آن شود. و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزا و افراد آن و ترتب مراتب آن‌ها گردد... و حال موجودات عالم نیز چنین است؛ زیرا نسبت سبب اول به سایر موجودات، مانند پادشاه مدینه فاضله است به سایر افراد و اجزای آن.[۱۳]

مهم‌ترین نتیجه‌ای که فارابی از این مقدمات و در حوزه‌ی فلسفه مدنی می‌گیرد، تقسیم اعضای مدینه به اجزای نابرابر و تحمیل یک نظم اقتدارگرا، سلسله‌مراتبی و عمودی بر اجزا و افراد شهر است که دوام و قوام هریک از آن اعضا به رئیس اول وابسته است. در این نظم اقتداری

> هر جزء از اجزای مدینه رئیسی دارد که هیچ رئیسی بالاتر از او نیست. همچنین، انسان‌های تحت ریاستی وجود دارند که بر هیچ انسان دیگری ریاست ندارند. در

بین این دو، یعنی رئیس مطلق و مرئوس مطلق، انسان‌های دیگری قرار دارند که در عین‌حال که رئیس بعضی هستند، تحت ریاست بعضی دیگر نیز می‌باشند.(۱۴)

به این ترتیب، فارابی رئیس مدینه را بر مدینه و مردم آن تقدم می‌دهد. وی، از این لحاظ که توانایی‌ها و فطرت انسان را گوناگون و متفاوت می‌داند، رابطه‌ی میان انسان‌ها را رابطه‌ای تراتبی و اقتدارآمیز میان انسان‌های ناقص و کامل — و نه رابطه میان انسان‌های آزاد و برابر — می‌داند. وی در این زمینه، به توصیف رهبرانی می‌پردازد که حکمت و دانش، مهم‌ترین اوصاف آنان است.(۱۵)

ج) ابراز اهمیت دانش در زندگی سیاسی و اصرار بر تلازم‌دانش/ قدرت در رئیس اول، اقتدار گسترده‌ای به رئیس اول مدینه و حاکم جامعه سیاسی می‌دهد. فارابی، با طرح پرسشی اساسی که آیا انسان عالم است یا جاهل، نظم سیاسی را بر اساس تفاضل علم و جهل انسان‌ها استوار کرده و با اعطای سیاست به عالمان، اطاعت دیگران از آنان را امری ناگزیر تلقی می‌کند. او از این حیث، بین مدینه فاضله و «مضادات» آن تقابل می‌افکند. در اندیشه فارابی، «نابرابری در جوامع انسانی، اصلی اساسی و مشروع است.» وی، این نابرابری را بر بنیاد درجاتی از دانش و نادانی، و نیز تمایز استعداد و فطرت انسان‌ها در کسب آن درجات استوار نموده است:

فطرت همه انسان‌ها برای قبول معقولات اولیه آمادگی ندارد، زیرا اشخاص انسان، بالطبع، با قوای متفاضل و استعدادهای متفاوت خلق شده‌اند.(۱۶)

معلم ثانی توضیح می‌دهد که اکثر انسان‌ها، نیازمند تعلیم و ارشاد بوده و بنابراین، به نوعی نیازمند ریاست دیگری هستند؛ زیرا انسان‌ها به اعتبار توانایی در کسب دانش، و قدرت اجرای آن در جامعه، به چند گروه تقسیم می‌شوند. بیشتر مردمان، فقط می‌توانند به تقلید از دانش دیگران، «عمل» نمایند. اینان، بی‌آن‌که سهمی در ریاست در زندگی سیاسی داشته باشند، برای همیشه و در همه‌ی موارد فرمان‌بردارند. جمعی دیگر، در عین‌حال که مقلد یک معلم و مرشد هستند، اما قادرند تعالیم

رئیس دانشمند خود را به‌کار بسته و حتی دیگران را نیز به اجرای آن‌ها وادارند. به‌نظر فارابی، این‌گونه انسان‌ها سهمی از ریاست دارند و همچنان که مرئوس رئیس اول هستند، رئیس دیگران نیز می‌باشند و به همین اعتبار، فارابی آنان را رئیس ثانی می‌نامد.(۱۷) فارابی، درباره‌ی دانش و جایگاه رئیس اول می‌نویسد:

> پس، رئیس اول علی الاطلاق کسی است که در هیچ موردی نه احتیاج دارد و نه اصلاً اتفاق می‌افتد که انسانی بر او ریاست نماید؛ بلکه علوم و معارف بالفعل برای او حاصل شده و بدین وسیله، هیچ حاجتی در هیچ چیزی به انسان دیگری ندارد که او را ارشاد نماید.(۱۸)

معلم ثانی، آن‌گاه که به اقتفای افلاطون، رئیس مدینه را به طبیبی حاذق تشبیه می‌کند که براساس دانش خود به معالجه‌ی بدن‌ها می‌پردازد؛ در واقع، پرتویی بر خصلت اقتداری شهر فیلسوف می‌اندازد، تشخیص مصلحت شهر را به عهده حاکم دانشمند گذاشته و بی‌آن‌که نیازی به‌نظر شهروندان باشد، مردمان را از گهواره تا گور، تحت نظارت یک‌جانبه و دائم رئیس مدینه قرار می‌دهد:

> انسان مدنی، با صناعت مدنی، و سلطان، با صناعت سلطنت، تعیین می‌کند که [این معالجه] در کجا و چه کسی شایسته است که به‌کار برده شود و در چه کسی شایسته نیست که به‌کار برده شود...(۱۹)

هرچند در این سطور، مجال آن نیست که به تفصیل، به نتایج اندیشه‌ی فارابی در قیاس بین پزشک و حاکم مدینه بپردازیم؛ اما به اجمال اشاره می‌کنیم که تمثیل پزشک و رئیس مدینه برای فارابی اهمیت بسیار دارد؛ نخست آن‌که، او تنها کسی است که قادر است درباره‌ی سلامت و بیماری هریک از اجزای جامعه سخن جدی و حکم قطعی صادر کند. ثانیاً، او تنها کسی است که معیار «اعتدال و سلامت» در اخلاق و افعال سیاسی اهل مدینه را استنباط می‌کند و با توجه به شرایط و طبایع هر کس و هر مقام، دستورات خاصی تجویز می‌کند. ثالثاً، همچنان که طبیب، به بیمار خود، دانش حفظ و سلامت بدن را می‌آموزد،

رئیس مدینه نیز وظیفه‌ی تعلیم و ارشاد اهل مدینه را به عهده دارد. و از کارهای مهم او، اعطای ضابطه‌ی تشخیص و تمیز خیر و شر، به اجزای مدینه، و از راه آموزش است.[۲۰] به‌طور کلی، سرنوشت جامعه با ویژگی‌ها و خصال رئیس مدینه، به‌ویژه دانش او، پیوند وجودی دارد و اوست که «مصلحت شهر و نظام سیاسی» را تشخیص می‌دهد.

بدین‌سان، ابونصر فارابی، اقتدارگرایی گسترده‌ای را در فلسفه‌ی سیاسی اسلامی مطرح می‌کند و آن‌گاه که فلسفه و شریعت را با هم تطبیق می‌دهد و به ملازمه‌ی آن دو در جامعه‌ی اسلامی حکم می‌کند، در واقع، عناصر اقتداری و آزادی‌گریز مکنون، در «شهر فیلسوف» را به «امت نبی(ص)» و سیاست اسلامی نیز انتقال می‌دهد. به‌نظر او در جامعه‌ای که شریعت حاکم است، همانند شهر فیلسوف، نظم اقتداری وجود دارد؛ تنها با این تفاوت که رئیس جامعه اسلامی، ناگزیر باید به صناعت فقه مجهز شود: «فیضطر حینئذ الی صناعه الفقه»[۲۱]

فارابی، چنین می‌اندیشد که به اعتبار وحدت عقل و شرع و یکسانی حقیقت فلسفه و دین، ماهیت احکام فقیه و فیلسوف واحدند و جایگاه فقیهان در جامعه‌ی اسلامی، شبیه فیلسوف و متعقل در دیگر جوامع خواهد بود. بنابراین، حاکمان جامعه‌ی اسلامی، بی‌آن‌که نیازی به فلسفه داشته باشند، لازم است که با تمام تصریحات واضع شریعت(ص) و احکام و قوانین او آشنا شوند و بر همان مبنا، به استنباط احکام زندگی سیاسی در هر عصر و زمان بپردازند.[۲۲]

اقتدارگرایی، خاص فلسفه‌ی سیاسی فارابی نیست؛ بلکه به هر متن و اثر بزرگ فلسفی که در جهان اسلام نگاه می‌شود، آسمان تقریبا به یک رنگ است. به‌عنوان مثال، پس از فارابی (۳۳۹ ـ۲۵۹ ه) شاید بتوان از ابن سینا (۴۲۸ـ ۳۷۰ه) به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین نماینده‌ی فلسفه‌ی اسلامی یاد کرد. اگرچه وی به دلایلی که در این‌جا مجال آن نیست، بحث فلسفی اندکی در باب سیاست دارد، با تأمل کوتاهی در مقاله‌ی دهم «الهیات شفا»، پایان «الهیات نجات»، و نیز رساله کوچک اما پر اهمیت **السیاسه** متوجه می‌شویم که وی نوعی انسان‌شناسی و نظم سیاسی ارائه می‌دهد که به‌طور معمول، ساخت اقتداری و آزادی‌گریز دارد.

شیخ‌الرئیس، اختلاف و تفاضل عقل‌ها و فطرت‌ها و نیز، مراتب اجتماعی ـ سیاسی انسان‌ها را امری طبیعی و مطابق تدبیر خداوند متعال می‌داند و می‌نویسد:

[خداوند] بافضل و رحمت خویش، بر مردمان منت نهاد، و آنان را در عقل‌ها و اندیشه‌هایشان نابرابر آفرید؛ همچنان که در دارایی، منازل و رتبه‌های [اجتماعی] متفاوت نمود؛ زیرا در برابری احوال و نزدیکی توانایی‌هایشان فسادی نهفته است که آنان را به نابودی سوق می‌دهد. پس، صاحبان عقل و اندیشه می‌دانند که هرگاه تمام مردمان پادشاه بودند، همدیگر را نابود می‌کردند، و اگر همه رعیت و بنده بودند، خود را به کلی هلاک می‌نمودند؛ همچنان که اگر در ثروت مساوی بودند، احدی به دیگری خدمت نمی‌کرد و یاری نمی‌رساند، و اگر در فقر و نداری یکسان بودند، یکسره به کام مرگ می‌رفتند. پس، از آن روی که حسدورزی در طبع انسان‌ها و تباهی در جوهرشان است، اختلاف توانایی‌ها و تفاوت احوالشان سبب بقا و ماندگاری‌شان است.(۲۳)

ابن‌سینا، بر همین اساس، حاکمان را برترین و شایسته‌ترین انسان‌ها، در آموختن حکمت و سیاست برای تدبیر عالم می‌داند: «حاکمان، کسانی هستند که خداوند، حفظ بندگان را به دست آنان سپرده، تدبیر شهرها و تدبیر امور مردم را به آنان وانهاده، و سیاست رعیت را به آنان تفویض فرموده است.» ابن‌سینا، سپس سلسله‌مراتب مردمان را، از بالاترین تا پائین‌ترین، و به ترتیب «الأمثل فالأمثل» برمی‌شمارد و تأکید می‌کند که تک‌تک انسان‌ها، در عین‌حال که شبان زیردستان هستند، رعیت مافوق نیز می‌باشند. وی، اضافه می‌کند که دایره‌ی سلطه یا فرمانبری هرکس، به اندازه شعاع توانمندی‌هایی است که در فطرت و ذات او قرار داده شده است.(۲۴)

ابن‌سینا با همین دریافت اقتداری و تراتبی از طبایع انسان‌ها و نظم مدینه، آن‌گاه که سیاست را به بحث اساسی نبوت پیوند می‌زند، بنا به «الزام قیاس»، اقتدارگرایی مکنون در فلسفه‌ی اسلامی ـــ افلاطونی را به حوزه‌ی دانش شرعی و فقه سیاسی نیز سرایت می‌دهد. وی، از این لحاظ که جامعه‌ی انسانی و حیات مدینه را چونان دیگر پدیده‌های طبیعی، به‌گونه‌ای می‌بیند که بالذات مستعد

دخول شر در قضای الهی هستند، چگونگی آفرینش، و تفاضل و تمایز انسان‌ها در مدینه را ناشی از «مبدأ عنایت الهی» می‌داند[۲۵] و بدین‌ترتیب، بر ضرورت نبوت و شریعت حکم می‌کند.

مهم‌ترین و نخستین هدف شریعت و شارع در نظر ابن‌سینا، وضع سنن و ترتیب مدینه بر اساس اجزای سه‌گانه‌ی حاکمان، پیشه‌وران و پاسداران و نیز، ترتیب ریاست اقتداری و سلسله‌مراتبی هریک از اجزا و اجناس سه‌گانه، از عالی تا دانی (آفناء الناس) است. بوعلی، در فصل چهارم از مقاله‌ی دهم الهیات شفا می‌نویسد:

> پس، واجب است که نخستین قصد و وظیفه شارع و قانون‌گذار در وضع سنت‌ها و ترتیب مدینه بر اجزای سه‌گانه: حاکمان، پیشه‌وران و پاسداران (المدبرون، و الصناع و الحفظه) بوده، و در هر جنس از آن‌ها نیز رئیسی مقرر کند که بعد از او هم سلسله‌مراتبی از روسا تا پائین‌ترین انسان‌ها ترتیب یافته‌اند. و هرگز نباید انسانی در شهر بیکار مانده و فاقد مقام و جایگاهی تعیین شده و محدود باشد.[۲۶]

به هر حال، پرسش‌ها و برداشت‌هایی که فیلسوفان مسلمان، درباره‌ی سرشت قدرت سیاسی، و در درون منظومه‌ای از اندیشه‌ی فلسفی طرح کرده‌اند، برای تاریخ گذشته و امروز تفکر اسلامی اهمیت بسیاری دارند. آنان با پیوند میان نظام فلسفی خود با الهیات اسلامی، اندیشه‌ی دینی را، به خصوص در قلمرو انسان و سیاست، در بن‌بست اقتدارگرایی حاکم بر منظومه‌ی فلسفی خود قرار داده‌اند. فلسفه‌ی اسلامی با بسط مفاهیم اساسی وحی اسلامی، عنایت الهی و نبوت، بر شالوده‌ی مابعدالطبیعه، انسان‌شناسی و شهر افلاطونی، تفسیری از نصوص اسلامی را گسترش داد که در واقع، اقتدارگرایی مکنون در آن، بیش از آن‌که برخاسته از نصوص دینی باشد، بازتولیدی ویژه از فلسفه‌ی یونانی بود.

در عین‌حال، فلسفه‌ی اسلامی که با فارابی و ابن‌سینا، تفسیری به شدت اقتدارگرا و آزادی‌گریز ازنصوص اسلامی و زندگی سیاسی ارائه کرده بود، مدتی طولانی مورد توجه قرار گرفت و دیگر نصوص و منابع دینی ناظر به آزادی و

مسئولیت فردی انسان‌ها را به حاشیه راند. این اندیشه، ضمن آن‌که همواره تفسیری مسلط بود، تمایل داشت که با یگانه کردن خود با دین، سایر اندیشه‌ها را که لازمه‌ی طرح آزادی است، بدعت دانسته و به‌گونه‌ای طرد نماید.

۳. تمایل الهیات سنتی به یگانگی با دین

فلسفه و طبعاً الهیات منبعث از آن، که اکنون به سنتی نیرومند در اندیشه‌ی اسلامی بدل شده است، سلطه‌ی موثری در اندیشه و عمل امروز جامعه‌ی اسلامی بر جای گذاشته است؛ به‌گونه‌ای که شاید بتوان سلطه بر قاری و قرائت معاصر را یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه و الهیات سنتی تلقی کرد. الهیات اسلامی، این سلطه را عمدتاً با تکیه بر استراتژی اتحاد با دین اعمال می‌کند. فلسفه‌ی سنتی به‌رغم آن‌که خود، زمانی با برخی از نصوص دین ــ یا حداقل برخی ظهورات و استظهارات نص ــ چالش بسیار داشت، اما اکنون به‌طور گسترده‌ای با دین یگانه شده و تلازم پیدا کرده است؛ به‌گونه‌ای که هرگاه سخن از فلسفه‌ی سنتی مطرح شود، بلافاصله دین اسلام به ذهن می‌رسد. به این ترتیب فلسفه و الهیات سنتی، به هویتی مقدس بدل شده است که هرگونه اعراض یا نقد آن، به معنای بد دینی، پوچی، بدعت و خروج از «اصالت اسلامی» تلقی می‌شود.[۲۷]

نصر حامد ابوزید، به درستی توضیح می‌دهد که در تمدن اسلامی، قواعد تولید دانش و سیاست، مبتنی بر سلطه‌ی متون سنتی است و اهمیت عقل نیز در توضیح بی‌تذکر آرای گذشتگان خلاصه می‌شود. وی، آغاز تحولی را که بر اساس آن عقلانیت اسلامی از تأملات انتقادی به سمت استناد به متون سابقین گذر کرد و فعالیت‌های علمی را به‌طور کلی در دایره‌ی تکرار و تقلید قرار داد، از قرن چهارم هجری به بعد می‌داند. ابوزید، این دوره را در پیوند با خلافت عباسیان، «عصر حاکمیت تقلید» می‌نامد و می‌نویسد:

> در عصر تقلید، اقوال اجتهادی اندیشمندان تبدیل به «نصوص» شد. به این معنا که آثار آنان، موضوع شرح و تفسیر و استنباط واقع شده و در میدان تولید آثار متأخران قرار گرفت. تألیفات دانشمندان، به شرح تألیفات سابق محدود شد. نویسندگان به شرح لغات و جمله جمله متون سابق پرداختند. با افزایش شرح‌های

متوالی، به تدریج، سنت حاشیه‌نویسی و شرح حاشیه در حاشیه رواج پیدا کرد. و بدین‌سان، همه تلاش‌های علمی مسلمانان به شرح متون در حواشی کتاب‌ها خلاصه شد. این تحول، علاوه بر فقه، در بقیه علوم اسلامی، همچون: ادبیات، بلاغت، علوم قرآن، حدیث، تفسیر و علوم عقلی نیز اتفاق افتاد. و آثار دانشمندان متأخر علم کلام به شرح، یا تلخیص متون قدیم تحول یافت و هلم جرا.[۲۸]

در جریان این سلسله استنادهای مکرر، نصوص اولیه‌ی دین، یعنی قرآن و سنت معصومین علیهم السلام، منحصراً از نگاه متون تولید شده در الهیات سنتی دیده شد و موجب اتحاد دین با الهیات سنتی و فلسفه‌ی اسلامی گردید. این دگردیسی، مرتبه‌ی متون و فلسفه‌ی سنتی ما را چنان بالا برد که آن را هم‌پایه‌ی نصوص اصلی دین نمود و با تعمیم قداست دین به متون و الهیات سنتی، عقل و اندیشه را به دایره‌ی بسته تکرار و شرح و تحشیه فروکاست.

بدین‌ترتیب، شاید بتوان یکی دیگر از مشکلات نظری طرح آزادی در جامعه‌ی امروز را در استمرار و حاکمیت همین پدیده‌ی تقلید، و سنت حاشیه‌نویسی در تفکر اسلامی دید که در پیوند با موقعیت فلسفه و متون سنتی، مانع از طرح اندیشه‌ها و تحقیقات انتقادی در نصوص اسلامی است.

یادداشت‌ها

۱. برای برخی مبانی آزادی در اندیشه اسلامی، بنگرید به: فصلنامه **علوم سیاسی**، قم: سال اول شماره ۳، زمستان ۱۳۷۷.

۲. «کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه...» (بقره / ۲۱۳).

۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۳). **تفسیر المیزان**. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. ج ۲. قم: انتشارات اسلامی. ص۱۹۷.

۴. همان، ص ۲۲۲.

۵. ارکون، محمد (۱۹۹۸). **الفکر الاسلامی**: نقد و اجتهاد. ترجمه هاشم صالح. بیروت: دارالساقی. ص ۱۶۵.

۶. لطفا بنگرید به:

Michel Foucault, *The order of Things* (Londan; Routledge ،1997) P.85.

۷. پیرسون، کیت آنسل (۱۳۷۵). **هیچ انگار تمام عیار: مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی نیچه**. ترجمه محسن حکیمی. تهران: خجسته. ص ۲۳۷.

۸. الجابری محمد عابد (۱۹۹۳). **التراث و الحداثه**. بیروت: المرکز الثقافی العربی. ص ۸۹ به بعد.

۹. طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴). **زوال اندیشه سیاسی در ایران**. تهران: کویر. ص ۱۲۲.

۱۰. فارابی، ابونصر محمدبن‌محمد (۱۹۹۵). **آراء اهل المدینه الفاضله و مضادات‌ها**. تحقیق علی ابوملحم. بیروت: دارالهلال. ص ۱۱۷.

۱۱. فارابی، ابونصر محمدبن‌محمد (۱۹۹۳). **السیاسه المدنیه**. تحقیق فوزی متری نجاری. بیروت: دارالمشرق. ص ۸۴.

۱۲. فارابی، ابونصر محمدبن‌محمد. آراء، پیشین صص ۴۸ و ۵۹. ترجمه فارسی، صص ۱۱۹ ـ ۱۲۰ و ۱۳۸.

۱۳. همان، ص ۸۷ ترجمه فارسی، صص ۱۹۴ ـ ۱۹۵.

۱۴. همان، صص ۱۱۶ ـ ۱۱۸. ترجمه فارسی، صص ۲۶۰ ـ ۲۶۲.

۱۵. فارابی، ابونصر محمدبن‌محمد (بی‌تا). **فصول منتزعه**. تحقیق فوزی متری تجار. بیروت: دارالمشرق. ص ۶۷.

۱۶. داوری، رضا (۱۳۵۶). **فلسفه مدنی فارابی**. تهران: شورای عالی فرهنگ. ص ۱۱۱ ـ ۱۱۰.

۱۷. فارابی، ابونصر محمدبن‌محمد. **السیاسه المدنیه**، پیشین، ص ۷۴.

۱۸. همان، ص ۷۸ ـ ۷۷.

۱۹. همان، ص ۷۹.

۲۰. فارابی، ***فصول منتزعه***، پیشین، ص ۲۵ ـ ۲۴.

۲۱. همان، ص ۴۴.

۲۲. فارابی، ابونصر محمدبن‌محمد (۱۹۹۰). ***کتاب الملة و نصوص اخری***. به کوشش محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق. ص ۵۰.

۲۳. فارابی، ابونصر محمدبن‌محمد (۱۹۹۰). ***الحروف***. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق. ص ۱۳۳ ـ ۱۳۴، و ۴۶ ـ ۴۸. همچنین: ***الملة***، ص ۶۰.

۲۴. ابن‌سینا، ***رساله فی السیاسه***، ص ۳ ـ ۲.

۲۵. همان، ص ۳ ـ ۴.

۲۶. ابوعلی‌سینا (۱۴۰۴ق). ***الهیات شفا***. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. ص ۴۳۵. و نیز: ***الهیات نجات*** (۱۳۷۷). ترجمه سید یحیی یثربی. تهران: فکر روز. ص ۳۱۰.

۲۷. ابن‌سینا، ***الهیات شفا***، ص ۴۴۷.

۲۸. ابوزید، نصرحامد (۱۹۹۵). ***النص، السلطه، الحقیقه***. بیروت: مرکز الثقافی العربی. ص ۱۳.

فصل هشتم

سنت و تجدد؛ دو الگوی معرفت‌شناختی در تحلیل دانش سیاسی مسلمانان

مقدمه

دانش سیاسی در این پژوهش، مجموعه‌ای وحدت‌یافته از سنت سیاسی است. منظور از سنت سیاسی، مجموعه‌ای از میراث علمی و عملی، و تجارب بازمانده از گذشته‌ی دور و نزدیک و اسلامی و غیراسلامی است که همراه ما، یا در زندگی سیاسی ما حضور دارند.[۱]

این سنت با دیدگاه‌ها و مبانی متفاوت تفسیر شده است: «تفسیر مبتنی بر تجدد غرب» و نیز، «فهم سنتی از سنت»، دو دیدگاه اساسی هستند که چشم‌اندازها و نتایج متفاوتی از دانش سیاسی دوره‌ی میانه ارائه داده‌اند. روش نخست که «شرق‌شناسی» (Orientalism) نام گرفته است، به لحاظ معرفت‌شناختی، بیرون از سنت سیاسی دوره‌ی میانه قرار گرفته و دانش سیاسی این دوره را به اعتبار دوران (Epoch) غیریت‌سازی که مغایر با دوران جدید غرب است، اما بر مبنای تجدد اروپایی، ارزیابی می‌کند. لیکن روش دوم، دانش سیاسی دوره‌ب میانه را نه به اعتبار دورانی که سپری شده است، بلکه به‌مثابه دوره‌ای (Period) از سنت اسلامی تلقی می‌کند که پرسش‌های آن می‌بایست در درون سنت و با توجه به الزامات آن طرح شود.

به‌نظر می‌رسد که هر دو تفسیر، آمیزه‌های ایدئولوژیک دارند و پژوهش در دانش سیاسی دوره‌ی میانه را به قلمروها و نتایج از پیش تعیین شده سوق می‌دهند. اما چون بسیاری از تحقیقات انجام شده در اندیشه‌های سیاسی اسلامی در دایره

الزامات دو الگوی شرق‌شناسانه و سنتی قرار دارند، طرح اجمالی آن‌ها نه تنها بی‌فایده نیست، بلکه بر برخی معضلات معرفت‌شناختی در اسلام معاصر پرتوی خواهد افکند.

۱. روش شرق‌شناسی: الگوی تجدد

منظور از شرق‌شناسی، پژوهش‌های متکی بر مبانی معرفتی و فلسفی غرب است که توسط شرق‌شناسان و محققان مسلمان ملتزم به مبانی آنان انجام شده است. هنگامی که اروپاییان از قرن نوزدهم به بعد، مسئولیت کاوش علمی در متون سیاسی دوره‌ی میانه‌ی اسلام را به عهده گرفتند، به ناگزیر از روش‌های پدیدارشناختی و تاریخی برخاسته از تجارب خود در سنتی متفاوت از میراث غرب، و طبعاً ناشناخته برای آنان، استفاده کردند. این امر در شرایط انقطاع معرفتی و ناتوانی دیرینه‌ی مسلمانان نسبت به باروری یا بازگشت انتقادی به سنت، گزینشی طبیعی بود.

علاوه بر خلاء روش‌شناختی در جامعه‌ی اسلامی، به این دلیل که مسلمانان قادر به تطبیق روش تاریخی پدیدارشناختی غرب با سنت اسلامی نبودند، نویسندگان غربی مستقلاً اقدام به این تطبیق کردند؛ و به این‌ترتیب، شرق‌شناسان در حوزه‌ی تحقیقات اسلامی ـ سیاسی، چونان متفکران قوم شناخته شدند، و الگوی شرق‌شناسی نیز مذهب مختار و شیوه‌ی برگزیده‌ی بسیاری از اهل قلم گردید. در این مسیر، به دانش سیاسی، به‌خصوص شاخه‌ی فلسفی آن، قبل از همه توجه شد. اما مطابق مبانی شرق‌شناسی، این دانش از سیاق تاریخی و پیوندهای اجتماعی خود در سنت اسلامی جدا شده و به‌مثابه استمراری حاشیه‌گونه از عقلانیت یونانی ـ اروپایی طرح شد.(۲)

شرق‌شناس تاریخی و کلی‌نگر، فلسفه‌ی سیاسی مسلمانان را نه به‌عنوان جزئی از دانش سیاسی برخاسته از فرهنگ اسلامی، بلکه ادامه‌ی تحریف‌شده و آشفته از فلسفه‌ی سیاسی یونان می‌داند. او همچنین، سیاست‌نامه‌های اسلامی را حاشیه‌ای بر حکمت و اندرزهای باستانی ایران، و ادبیات و فقه سیاسی مسلمانان را در پیوند با عرف سیاسی و قوانین رومی و اسکندرانی بررسی

می‌کند. پدیدارشناس تجزیه‌گرا هم در بررسی دانش سیاسی اسلامی کوشش می‌کند که فروع و عناصر هریک از شاخه‌های این دانش را نه با توجه به اصول یا مسائل دوره‌ی میانه، بلکه با استناد به اصول یونانی، ایرانی و... تحلیل کند.[۳]

شرق‌شناسی لوازم و الزامات خاصی دارد. شرق‌شناسی، تحقیقی بیرونی است که با خروج از سنت و با تکیه بر تجدد اروپایی به‌عنوان مفهومی بنیادی، به طرح پرسش‌هایی درباره‌ی سنت سیاسی دوره‌ی میانه می‌پردازد. و به این دلیل که این پرسش‌ها، پرسش‌هایی از درون سنت سیاسی ما نیستند، پاسخی شایسته پیدا نمی‌کنند و پژوهش‌گر به ناچار، به طرح «نظریه‌ای از انحطاط» رهنمون می‌شود که فراز و فرود آن نه در واقعیت تاریخ و اندیشه سیاسی دوره‌ی میانه ــ که خود نه اوجی دارد و نه انحطاطی ــ بلکه در ذهن تجدد سلوک نویسنده مستشرق قرار دارد.[۴]

الگوی شرق‌شناسی، تاریخ اندیشه‌ی سیاسی اسلام را تاریخی معکوس و قهقرایی نشان می‌دهد. اما افق طرح این پدیدار (انحطاط) نه از خود پدیدار (دانش سیاسی دوره‌ی میانه)، که از فلسفه‌ی اروپا زاده شده است. شرق‌شناسان، چه‌بسا «اسلامی» را کشف کرده‌اند که برساخته‌ی اندیشه‌ی غیریت‌آفرین «غرب» است.[۵]

آنان از چنان «سنت سیاسی‌ای در اسلام» سخن می‌گویند که خود، زاده‌ی «تجدد اروپایی» است: اولی را کهنه و دومی را نو می‌بینند و با التزام به فکر جدید، «سنت» را به موزه می‌سپارند. به‌طور کلی، دانش سیاسی اسلام را به‌عنوان نقشی در آینه «تجدد اروپایی» می‌نگرند. سید جواد طباطبایی با التزام به روش‌شناسی فوق می‌نویسد:

> بدین‌سان، تجدد یا تجدید تفکر درباره سنت را می‌توان در معنای دقیق و ژرف آن، چونان تعبیر دیگری از پایان سنت و خروج از آن دریافت. از این دیدگاه می‌توان گفت که بحث درباره سنت، جز با خروج از سنت که خود به معنای پایان حضور زنده و زاینده سنت است، امکان‌پذیر نمی‌تواند باشد. و به دیگر سخن، بحث درباره سنت، خود نشان از این واقعیت دارد که دوره حضور زنده و زاینده سنت برای همیشه سپری شده است... تا زمانی که سنت، عنصر بنیادینی از حیات

معنوی یک قوم باشد، پرسش فلسفی از آن امکان‌پذیر نمی‌شود و امکان پرسش فلسفی، در واقع، به معنای آغاز دوره گذار، اگر نه خروج کامل از قلمرو سنت است. پرسش از سنت، در دوره‌ای از تاریخ اندیشه در مغرب زمین که از آن به تجدد تعبیر شده، به معنای آن بود که خروج از سنت اندیشه قدیم که فیلسوفان یونان شالوده آن‌را استوار کرده بودند، امکان‌پذیر شده بود.[۶]

این سخن را به این دلیل به تفصیل آوردیم که بر چشم‌انداز و زاویه‌ی مختار شرق‌شناسی در شکافتن یا ورود به سنت سیاسی دوره‌ی میانه تأکید کنیم. کار طباطبایی، نمونه‌ای برجسته از نگاه به خویشتن از سکوی اندیشه و تجدد اروپایی است. آثار طباطبایی و دیگر نوشته‌های هم‌سنخ آن ارزش زیادی دارند؛ چرا که با طرح «پرسش از خود»، که پرسشی بنیادی است، قوت و ضعف یکی از نخستین تلاش‌های خودنگرانه (و مبتنی بر شرق‌شناسی) را آشکارا نشان می‌دهند. این روش آن‌گاه که از دیگر آگاهی شرق‌شناسانه‌ی غربی‌ها، به خودآگاهی غرب‌شناسانه‌ی نویسندگان جوامع اسلامی گذر می‌کند، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه غرب را به حوزه‌ی تحقیقات اسلامی انتقال می‌دهد. به سخن دیگر، نگاه به خود به‌عنوان یک واحد، و نهادن این واحد در برابر واحد دیگر، که با اصطلاحِ «من»/ «دیگری» متمایز می‌شود، ویژه‌ی فکر غربی است و بنابراین، همه‌ی محققان میراث اسلامی، در جایی که این میراث را در برابر اندیشه‌ی غرب قرار می‌دهند، «غربی» می‌اندیشند. اما همین اندیشه، روشمند است و موجب بازیابی نوعی خودآگاهی در تفکر اسلامی و توانمند کردن این تفکر در نوشتن تاریخ خود و کشف مفهوم «سنت» می‌شود. زیرا فکری که نتواند تاریخ خود را بنویسد، هرگز قادر نخواهد بود اوج یا انحطاط خود را بجوید و بازشناسد.[۷]

ضعف عمده‌ی تحقیقات شرق‌شناسانه این است که خودنگری آن‌ها از خود نبوده و نقد آن‌ها نقد درون نیست؛ بلکه مقوله‌ای است برآمده از بینش خودنگر تجدد اروپایی، که از جایی خارج از فکر سیاسی دوره‌ی میانه بر این «فکر و سنت» تحمیل شده است. از آن‌جا که مواد اولیه و مصالح این خودنگری به

تمامی از «غرب» آمده، ممکن است که سنت «برساخته»ی این روش نیز، سنتی ساختگی، مبدل و غیراصیل بوده، و خودآگاهی و توانمندی آن در تدوین تاریخ خود، چونان نقشی بر خیال باشد. محمدرضا نیکفر در توضیح این وضعیت، درباره‌ی قوت و ضعف شرق‌شناسی در پژوهش‌های اسلامی و ایرانی می‌نویسد:

> ... ما برای خودآگاه شدن مجبور می‌شویم تاریخ فکر در اروپا را تکرار کنیم... [که شرق‌شناسی] را به‌عنوان الگوی مطلق تاریخ فکر فرض می‌کند... گرایش بدان دارد که فلسفه را در کانون فرهنگ قرار دهد....
>
> ما را توانایی خودنگری نیست، چون «خود» ما فاقد بینش خودنگر است. به عبارت دیگر، ما را توانایی خود«نگری» نیست، چون ما را توانایی «خود»نگری نیست. در این‌جا بوضوح دایره‌ای یعنی دوری دیده می‌شود... خارج شدن از این دور ایجاب می‌کند که بینش خودنگر در خارج آن گذاشته شود. اما این بینش بر «خود»ی دیگر استوار است، نمی‌تواند «خود» ما را بشناسد. یا فقط می‌تواند جنبه‌ای و پاره‌ای از آن‌را بشناسد و از این‌رو ممکن است در روند شناسایی خود دو پاره شود و دست آخر مخلوطی شود بی‌انتظام. می‌توان گفت که می‌توانیم به‌رغم گرفتن بینش اولیه از خارج دایره، در دایره باقی بمانیم و مدام آن‌را چرخ زنیم.(۸)

این سخنان، عناصر درستی از اندیشه‌ی شرق‌شناسی، و نیز لوازم و مشکلات این روش را نشان می‌دهد. نیکفر به‌درستی تأکید می‌کند که در تمهید فهم از «خود»، ما را از توسل به بینش «خودنگر» غربی گریزی نیست. او برای شکافتن سنت، شروع حرکت خود را، در جایگاه مطمئنی در خارج از دایره‌ی سنت قرار می‌دهد و از سکوی غرب به مسئله می‌نگرد. البته این موضع، تقلید از غرب نیست، بلکه چنان‌که خود می‌گوید، آموختن از غرب است.(۹) اما راه‌حل پیشنهادی نیکفر در جمله‌ی پایانی، سرانجام به تناقضی آشکار در منطق شرق‌شناسی می‌رسد؛ او عقیده دارد که می‌توان از خارج دایره‌ی «سنت» شروع کرد و در دایره‌ی سنت باقی ماند. همچنین مدعی است که می‌توان به شرق بر مبنای غرب نظر کرد و آن‌گاه به تفاوت هر دو پرداخت.

به‌نظر می‌رسد که در پیشنهاد نیکفر غفلتی معرفتی نهفته است. او دایره‌ی «سنت» را مستقل از دایره‌ی تجدد و مترادف تجدد اروپایی می‌نگرد، که نسبت به هم و چونان دو دایره متخارجند؛ و بدین لحاظ، امکان گذر از خارج دایره‌ی سنت به درون آن و بارور کردن سنت را طرح می‌کند. اما چنان‌که گذشت، چنین دوایر دوگانه و متخارجی در واقع وجود ندارند. فقط، دایره‌ی غیریت‌ساز تجدد وجود دارد و سنت به‌مثابه مجهول مطلقی است که فقط در آینه‌ی تجدد امکان ظهور یافته است. سنتی که تحقیقات شرق‌شناسانه به ما معرفی می‌کند، سنتی غیراصیل، سایه‌گون و بازآفریده بر مبنا و موقعیت غرب است. حدود این سنت، حدودی عدمی است و هرگونه پرسشی، نه با ورود به دایره‌ی سنت، بلکه با نفی مطلق سنت پاسخ می‌گیرد.

به هر حال، نقد شرق‌شناسی از آن جهت نیست که از زاویه‌ای غربی به میراث اسلامی می‌نگرد، بل از آن‌روست که این تحقیقات به پیش‌فرض خود صراحت نمی‌بخشند. شاید این صراحت برای خواننده‌ی غربی مهم نباشد، اما برای ما اهمیت زیادی دارد. برای ما، صراحت دادن به پیش‌فرض یعنی تبدیل آن به مسئله، (Problem) و طبعاً درگیر شدن با آن؛ که موجب باز نمودن افق در رویارویی درست با سنت می‌گردد.

میراث این سنت، قبل از آن‌که به دست شرق‌شناسان بیفتد، حاوی معنای «یک زندگی» بود؛ ادبیات، عمل و اندیشه‌ی سیاسی یک ملت بود که این قوم در آن‌ها «جهان» خاص خود را بازمی‌نمود و تعبیر و تفسیر می‌کرد. آن‌ها در این «جهان» زندگی می‌کردند. آثار سیاسی دوره‌ی میانه، پیش از آن‌که به‌عنوان موضوعی علمی در برابر شرق‌شناسان قرار گیرند، مظاهر یک جهان، یک زندگی، یک تاریخ و نوعی انسانیت بودند. اما تقدیر چنان بود که این جهان و زندگی، معنای درونی خود را از دست بدهد و از بیرون، معنایی تازه بیابد؛ معنایی که تجدد اروپایی به آن‌ها می‌دهد. آثار سیاسی دوره‌ی میانه، قبل از آن‌که در دایره‌ی شرق‌شناسی قرار گیرند، در درون خود، هم یک‌پارچه بودند و هم مطلق؛ اما به دلیل الزامات شرق‌شناسی، هم کلیت آن‌ها از هم پاشید و هم به نسبیتی بدل شدند که با ملاک مطلقی دیگر،

یعنی ملاک تجدد اروپایی، سنجیده می‌شدند. این معیار هنوز چنان مطلق، حاضر و بدیهی است که هرگز به‌عنوان یک «مسئله» بدان نمی‌اندیشیم.[۱۰]

۲. فهم سنتی از سنت

تاکنون به مفهوم «سنت» و ساختار و عناصر آن در اندیشه‌ی سیاسی دوره‌ی اسلامی، به‌عنوان امری مستقل توجه نشده است. در غیاب سلسله‌ای از بررسی‌های انتقادی درباره‌ی ماهیت این سنت، به‌مثابه نظامی از دانش که بتواند مبانی معرفتی و نظام گفتاری آن‌را توضیح دهد، هرگونه سخن گفتن از سنت مشکل می‌نماید. در عین‌حال، مسئله جدی است. پرسش‌هایی که در برابر سنت وجود دارد، بسیار شگفت‌انگیز است و آن‌را به معمای مخصوص زمان ما تبدیل کرده است که با اضطراب در اذهان جوامع اسلامی جریان دارد. زیرا روشنفکران جوان بین دو گرایش سرگردان‌اند: یکی، شیفتگی در برابر وسوسه‌های هیجان‌انگیز تجدد و دیگری، بار سنگین مجموعه‌ای از نشانه‌های مشخص و عادات و روش‌ها و آداب زندگی و شرایط اجتماعی ـ فرهنگی که از گذشته‌ی خیلی دور باقی مانده است.

امروزه تجدد، به‌طور مداوم در حال از بین بردن تاروپود مجموعه‌ای است، که در گذشته حامی مسلمانان بوده، ولی اکنون گه‌گاه به‌عنوان عاملی متضاد با مصالح و ضرورت‌های روز آنان تلقی می‌شود. مجموعه این میراث، هم از نظر کسانی که آن‌را محکوم می‌کنند و هم از دید آنان که می‌خواهند به آن وفادار بمانند، میراث و سنن اسلامی به شمار می‌آید.[۱۱]

اندیشمندانی که پای در سنت دارند و هویت اسلامی را در آن می‌بینند، چنین می‌اندیشند که سنت در حوزه‌ی تمدن اسلامی، تداوم خود را حفظ کرده و بنابراین، اگر هم موج اندیشه‌ی جدید، گاهی بر پیکر تنومند این سنت نشسته، نتوانسته شالوده‌ی آن را فروشکند.

مفسران سنتی، که دانش سیاسی دوره‌ی میانه را بررسی می‌کنند، روش‌شناسی خاصی دارند. اینان، اعتقاد به برتری و مرجعیت متقدمان را اصل بنیادین تفکر خود قرار داده‌اند و بر مبنای این اصل، فضل تقدم پیشینیان را دلیل بر تقدم فضل

آنان تلقی می‌کنند که به ضرورت بهتر از متأخران و طبعاً انسان‌های زمانه‌ی ما می‌فهمیدند. بر پایه‌ی این نگاه، وجوه عمده‌ی دانش سیاسی اسلام، که فقط یک‌بار در عصر زرین فرهنگ اسلامی (دوره میانه) ظاهر شده بود، بهترین فهم از نصوص دینی و مؤسسان آن‌ها، اعم از فارابی، ماوردی و... آگاه‌ترین افراد به مسائل و تفسیر آن‌ها کم‌خطاترین تفسیرها تلقی می‌شود.

این نگاه به سنت و مرجعیت دانشمندان یا دانش‌های متقدم، آرمان خود را در «گذشته» می‌بیند که زمان، عامل تزلزل و تنزل آن است؛ و اصرار می‌کند که هرگونه احیا و تذکر سنت، جز از مجرای بازگشت به آثار اعلام‌الاولین ممکن نیست. ابو اسحاق شاطبی می‌نویسد:

> مراجعه به کتاب‌های متقدمان از اهل علم پسندیده‌تر است، زیرا آنان از متأخران در علم استوارترند.... اعمال متقدمان، برخلاف متأخرین، در اصلاح دین و دنیا و دانش آنان در تحقیق استوارتر است.... بدین‌سان، کتاب‌ها، کلام و رفتارهای متقدمان برای کسی که بخواهد با احتیاط در راه علم گام نهد، در هر دانشی، به‌ویژه در علم شریعت که عروه‌الوثقی و پناهگاهی استوار است، پرفایده‌تر به شمار آمده است.[۱۲]

اصطلاح سنت، بر مفاهیم استمرار، ثبات، و محترم بودن تأکید می‌کند، و به معنای سلطه‌ی مجموعه‌ای از خرد جمعی است که در دوره‌ی میانه‌ی اسلام ظاهر شده، و به دلیل محتوای فوق‌العاده عاطفی‌ای که دارد، ناخودآگاه تاریخی و سرچشمه‌ی رفتار سیاسی امروز ما را تشکیل می‌دهد.[۱۳] این مفهوم از «سنت» و معادل عربی آن، واژه «تراث»، بنا به مضمون روش‌شناختی‌ای که دارند اصطلاحی جدید هستند که در گفتار سلف و نیز متون ادب و لغت قدیم سابقه ندارند. لغت‌نامه‌ی دهخدا واژه‌ی سنت را راه و روش، و نیز، با تکیه بر اصطلاح فقهی آن، گفتار و کردار و تقریر معصوم(ع) تعریف می‌کند، که ضد بدعت است.[۱۴] بدعت در فقه، «هر عقیده و عمل تازه‌ای است که، به قصد تعبد و تشریع، در دین افزوده می‌شود». و همچنین «تجدید» یا «احیای سنت» به معنای قیام برای شکستن بدعت‌ها و بازگشت به سنن معصومان(ع) تلقی شده است. این مفهوم از «بدعت

و تشریع»، مقصود حدیث «کل بدعه ضلاله وکل ضلاله فی النار» بوده، حرمت آن اجماع امت و ضروری دین است.[۱۵]

التباس بین دو مفهوم معاصر و قدیم «سنت»، یعنی سنت به معنای روش‌شناختی که در مقابل «تجدد» قرار دارد و به مجموعه‌ای از میراث فکری و دانش تاریخی ما اطلاق می‌شود؛ و سنت به معنای گفتار، کردار و تقریر معصوم(ع) که سرچشمه‌ی شریعت و مقابل «بدعت» است، گه‌گاه موجب لغزش‌های روش‌شناختی مهمی شده است. برخی نویسندگان معاصر، با خلط لوازم این دو، و تعمیم ویژگی گذشته‌گرا و نوستیز سنت در معنای روش‌شناختی، به اصطلاح فقهی سنت، نتیجه می‌گیرند که اسلام مخالف تجدد و نوگرایی است. این نویسندگان در اثبات مدعای خود به روایتی از حضرت رسول(ص) استناد می‌کنند که از امام باقر(ع) نقل شده و می‌فرماید:

> ان احسن الحدیث کتاب الله، وخیر الهدی هدی محمد، و شر الامور محدثاتها و کل محدثه بدعه وکل بدعه ضلاله وکل ضلاله الی النار»؛[۱۶]
>
> به راستی، نیکوترین سخن کتاب خداست و بهترین هدایت راه پیامبر(ص) است، و بدترین امور جدیدترین آن‌هاست. و هر جدیدی بدعت است و هر بدعتی گمراهی، و هر گمراهی‌ای سرانجام به آتش می‌رسد.

نویسندگان فوق، چه آنان که اصحاب تجدد اروپایی هستند و یا مخالفان آن با استناد به بخشی از حدیث نبوی، به این حکم می‌رسند که اندیشه‌ی اسلامی، به‌طور کلی، با تأکید بر «شر الامور محدثات‌ها» هرگونه نوآوری (ابداعی) را نوعی بددینی (بدعت) به شمار می‌آورد. اما چنان‌که صدر کلام پیامبر(ص) و نیز مجامع فقهی نشان می‌دهد، نص حدیث مذکور هرگونه نوآوری را رد نمی‌کند، بلکه صرفاً آن دسته از امور را در نظر دارد که به قصد تعبد بوده و یا به‌رغم فقدان دلیل از شارع، امری شرعی تلقی شود. ملااحمد فاضل نراقی، اندیشمند دوره‌ی قاجار، در بیان تمایز بین نوآوری و بدعت، یا به تعبیر خود او، ابداع و ابتداع می‌نویسد:

> ملاک بدعت، تشریع و ادخال در دین؛ شرعی بودن یک شیء، و توصیه آن به فرد دیگر به‌عنوان حکمی از احکام شرع است. بنابراین، بدعت فعلی است که شخصی

غیر از شارع آن‌را صبغه شرعی داده و بدون هیچ‌گونه دلیل شرعی به دیگران تجویز می‌کند. این امر مصداق بدعت بوده و قطعا حرام است... اما اموری که بدون اعتقاد و قصد مشروع بودن آن‌ها انجام می‌شوند، هرچند که از جانب شرع ثابت و توصیه نشده باشند، از مصادیق بدعت نبوده، و تبعا، تحریم نشده‌اند.[۱۷]

نراقی با استناد به استدلال شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه، هر امر [جدید]ی را به دو گونه تقسیم می‌کند: فعلی که بدعت است، و آن‌چه از جانب شرع ثابت و توصیه نشده است. او قسم نخست را به دلیل اعتقاد بی‌جهت بر شرعی بودن آن حرام می‌داند، اما قسم دوم که بدون قصد شرعی انجام می‌شود، هرگز حرام نیست؛ ولی از آن جهت که فاقد دلیل شرعی است، ثواب و اجر معنوی ندارد.[۱۸]

به هرحال، تفصیل فوق درباره‌ی بدعت از آن‌روست که بر تغایر دو مفهوم فقهی و معاصر «سنت» تأکید شود. مفهوم معاصر سنت ناظر به مجموعه‌ای از دانش‌ها، به‌ویژه دانش سیاسی، است که به همراه نظامی حاکی از موقعیت تاریخی و معرفت‌شناختی خود، اکنون در «آن‌جا» یعنی نقطه‌ای «خارج» از تمدن جهان‌شمول جدید قرار دارد. مجموعه‌ای از دانش سیاسی که خود، زمانی نو بوده و اینک کهنه می‌نماید. سنت در این مفهوم، هیچ تقابلی با بدعت و حرمت آن ندارد، بلکه امری عرفی و تاریخی است که سخن در روش کشف دوباره‌ی این تاریخ و این گذشته، و بازیافتن آن است.

روش‌شناسی سنتی، بنا به ماهیت خاص خود و با تکیه بر سنت به‌مثابه عنصر بنیادین زندگی و جامعه، قادر به غیریت‌سازی و تمایزگذاری بین شناسنده و فاعل شناسا نیست و به ضرورت، با دو معضل روش‌شناختی مواجه است: نبود اندیشه‌ی انتقادی و فقدان چشم‌انداز تاریخی. طبیعی است که این وضعیت، نتیجه‌ای جز تکرار بی‌تذکر سنت و چرخیدن در دایره بسته احیای متون نخواهد داشت. اما این سنت چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ به تعبیر دیگر، ویژگی عام سنت سیاسی مسلمانان کدام است؟

سنت سیاسی، در واقع، امری است که قواعد اندیشه و عمل سیاسی ما را تا

مواجهه با تجدد اروپایی به هم پیوند می‌زند. آن‌چه این پیوند را حفظ و محکم می‌کند، ویژگی‌های خاصی است که در درون این سنت وجود دارد و به اعتبار ماهیت، به دو دسته ویژگی‌های صوری و ماهوی تقسیم می‌شود. در سطرهای ذیل به اجمال، به این ویژگی‌ها اشاره می‌کنیم.

ویژگی‌های صوری سنت

نخستین ویژگی صوری سنت سیاسی ما، گذشته‌گرایی و تکرارپذیر بودن آن است. البته تکرار، مفهوم زمان را تداعی می‌کند و یا عین زمان است. سنت چیزی است که در ذات خود، گاهی، ملازم کنترل زمان است. می‌توان گفت که وجه غالب سنت، جهت‌گیری به سمت گذشته است و چنان ساخته شده است که نفوذ عظیمی بر سازمان‌دهی حال و آینده دارد. بدین‌ترتیب، هرچند سنت مخالف مطلق تغییر نیست، اما شدت و جهت تغییرات سیاسی را در جامعه‌ی اسلامی کنترل و تعیین می‌کند. جریان جدال میان متقدمان و متأخران، و نیز هواداران قدیم و جدید در چند دهه‌ی اخیر، حضور زنده و زاینده‌ی سنت در تحولات سیاسی جامعه‌ی ما را نشان می‌دهد. این وضعیت، چنان‌که برتران بدیع به‌درستی نشان می‌دهد، ویژگی خاصی به تجربه‌ی تجدد در کشورهای اسلامی داده و مسیر این «تجربه» را از «تجدد اروپایی» متمایز کرده است.[۱۹]

ویژگی مشخص سازمانی و نظم ارگانیک، یکی دیگر از ویژگی‌های صوری سنت‌هاست: آن‌ها همانند یک موجود زنده، رشد و توسعه یافته و سپس ضعیف می‌شوند و می‌میرند. البته سنت‌ها، از جمله سنت سیاسی مسلمانان که آثار و مدارک مکتوب دارد، عمری طولانی دارند و سخن از مرگ آن‌ها نیز هرگز به معنای نابودی تمام‌عیار آن‌ها نیست؛ بلکه تنها از نظر ناپدید می‌شوند، ولی در حلقه‌های ممتد تناسخ، در گذر زمان، به کرات بازتولید می‌شوند. بنابراین، چنان‌که آنتونی گیدنز اشاره می‌کند، سخن از انسجام و «اصالت» ویژه‌ی یک سنت، مهم‌تر از طول عمر یا قدمت آن است.[۲۰]

سنت سیاسی ما واجد یک «حافظه‌ی جمعی» است که جریان‌های مختلف اندیشه‌ی سیاسی را در خود ادغام کرده و هویت کلی خاصی پیدا کرده است.

قواعد تعریف شده‌ای دارد و، چنان‌که اشاره خواهد شد، صورت‌بندی معینی از اندیشه درباره‌ی حقیقت و حقانیت ارائه می‌دهد. این سنت، به همراه حافظه‌ی خود، فرایند اجتماعی فعالی است که به‌طور مداوم به بازتولید گذشته می‌پردازد و در تلاش مستمر برای پیوند حال و گذشته، اقدام به تفسیر و بازپرداخت ممتد هویت می‌کند. سنت و هویت برساخته‌ی آن، طبعاً امری هنجاری، غیریت‌آفرین و مسئولیت‌ساز است. اندیشه‌ی سنتی زمانی که زنده، بالنده و بی‌رقیب است، در درون خود تکثرپذیر، منطقی و عقلانی می‌نماید، اما هر اندازه ضعیف‌تر شود و دست‌خوش کسوفی دلهره‌آور گردد، انگیزه‌های احساسی و ایدئولوژیک آن تقویت می‌گردد.[۲۱] این وضعیت که در بسیاری از جوامع اسلامی تجربه‌ای رایج است، شرایط فرهنگی و اجتماعی خاصی آفریده است که در چارچوب آن، هرگونه ارزیابی انتقادی سنت دشوار شده و تحقیقات علمی، به ضرورت، در بن‌بست مواضع ایدئولوژیک فرو غلتیده‌اند.

سومین ویژگی صوری سنت، وجود زبان و برنامه‌های خاصی است که در قالب آن‌ها حقیقت و مشروعیت قاعده‌مند سنت در اندیشه‌ی سیاسی تولید و بازتولید می‌شود. این زبان و قواعد، پاسداران و مفسران معینی دارد و بنابراین، هرکس و با هر شرایطی (افراد عامی) قادر به استنباط و تفسیر احکام سنت نیست. گفتمان سنت، صورت‌بندی خاصی از دانش دارد که از یک‌سو، به پاسداران خودش مقامی غیرقابل رقابت می‌دهد و از سویی دیگر، با قواعدی که تولید می‌کند، ابزاری قوی برای حفظ انسجام درونی و کاهش اختلاف مفسران خود ارائه می‌کند. دانش اصول و قواعد فقه در حوزه‌های دینی و نیز مباحث معرفت‌شناسی در گفتمان تجدد، نمونه‌ای از این ابزارها برای کنترل و کاهش اختلاف مفسران سنت است. هرچند کارشناسان جوامع مدرن، در برخی حوزه‌ها، از جمله سیاست، هنوز موقعیت پاسداران سنت را ندارند، در حوزه‌های دیگر، به‌ویژه علوم پزشکی و روان‌شناسی، در واقع موقعیتی همتراز متولیان سنت پیدا کرده‌اند و اظهارات آنان درباره‌ی بدن و روان انسان، منبع بی‌واسطه و پرسش‌ناپذیر واقعیت/ حقیقت تلقی می‌شود.[۲۲]

به هرحال، سنت بدون وجود پاسداران و کارشناسان (اعم از قدیم و جدید) غیرقابل تصور است. زیرا همین متولیان هستند که با تکیه بر قواعد برساخته‌ی خود، رهیافت خاصی نسبت به حقیقت ارائه می‌دهند. در قلمرو دانش سیاسی اسلام نیز همین تفسیرها و تجارب عملی متولیان است که مبنای تعریف معین از حقیقت و مشروعیت بوده است. اقتدار و سلطه‌ی این تفسیرها که خود ناشی از خصلت احکام و قداست شخصی مفسران سنت است، به‌گونه‌ای است که تاریخی بودن احکام آن‌ها را سلب کرده، مانع از طرح پرسش‌های انتقادی می‌شود. البته این وضعیت تنها ناشی از اقتدار متولیان و یا ویژگی‌های صوری سنت نیست، بلکه ویژگی‌های ماهوی پدید آمده در سنت سیاسی نیز نقش مهمی در آن دارد.

ویژگی‌های ماهوی سنت

پرسش از مبانی معرفت‌شناسی سنت، که در این‌جا با عنوان ویژگی‌های ماهوی سنت سیاسی در دوره‌ی میانه تمدن اسلامی به آن اشاره شده است، به احتمال، پرتوی بر برخی از مشکلات «تفسیرهای سنتی از سنت سیاسی ما» خواهد افکند. این سنت که اکنون جزئی از هویت و اصالت ما بوده و تاروپود عقل سیاسی اسلامی را تشکیل داده است، ابعاد پیچیده‌ای دارد. بنابراین، ارزیابی مشکلات «تفسیرهای سنتی» نیز، جز در سایه‌ی ایضاح ویژگی‌های سنت، دشوار می‌باشد. در سطور ذیل به برخی از این ویژگی‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) تمایل به یگانگی با دین

سلطه بر قاری و قرائت معاصر، از جمله ویژگی‌های مهم سنت سیاسی در دوره‌ی میانه است. سنت در جوامع اسلامی، این سلطه را عمدتاً با تکیه بر استراتژی اتحاد با دین اعمال می‌کند. به‌رغم آن‌که سنت به‌عنوان نظامی از دانش و اندیشه، خود زمانی نو بوده و با برخی از نصوص دین یا دست‌کم، برخی از ظهورات و استظهارات نص چالش بسیار داشته، اما اکنون بین سنت و دین تلازم و حتی یگانگی کاملی حاصل شده است. به‌گونه‌ای که هر زمان سخن از سنت مطرح می‌شود، بلافاصله دین و به‌ویژه دیانت اسلام به ذهن می‌رسد.

سنت به این ترتیب، به هویتی مقدس بدل شده است که هرگونه نقد آن، به معنای بددینی، پوچی و خروج از «اصالت اسلامی» تلقی می‌شود.[۲۳]

تحقیقات تاریخی نشان می‌دهد که دانش سیاسی دوره‌ی میانه، در قالب نوعی «منطق بازسازی شده» که برگرفته از وضعیت تاریخی خلافت، و نیز سنن ایران و فرهنگ یونان بود، به گزیده‌بینی و فهم خاصی از نصوص اسلامی پرداخت و، به ناچار، بخش بزرگی از این نصوص را، که خارج از منطق گفتار و مختصات معرفتی خود می‌دید، به حاشیه راند[۲۴]. این امر، دقیقاً به این معنی است که در تعامل بین دانش سیاسی دوره‌ی میانه و نصوص دینی، این نصوص دینی است که هیأت تالیفی آن با توجه به سلطه‌ی دانش فوق، مثله (Deconstraction) و چندپاره شده، و در واقع، آن در این، باز تفسیر شده است. اما چگونه است که این دانش و سنت که در دوران تکوین خود فقط به بخشی از نصوص دینی استناد کرده و بخشی دیگر را، برای همیشه به حاشیه رانده است، تمایل به یگانگی با دین دارد؟ این یگانگی از چه زمانی شروع شده است؟

ابوزید، در این باره دیدگاه خاصی دارد. وی به‌درستی اشاره می‌کند که در تمدن اسلامی، قواعد تولید دانش مبتنی بر سلطه‌ی متون سنتی بود، و اهمیت عقل نیز در توضیح بی‌تذکر آراء گذشتگان خلاصه می‌شد. ابوزید آغاز این تحول را، که علوم اسلامی از عقلانیت علمی به سمت استناد به متون گذشتگان گذر کرد، قرن چهارم هجری می‌داند و این دوره را، در پیوند با سلطه‌ی عباسیان، «عصر حاکمیت تقلید» می‌نامد. او می‌نویسد:

در عصر تقلید، اقوال اجتهادی رهبران مکاتب فقهی تبدیل به «نصوص» شد. به این معنی که آثار آن‌ها موضوع شرح و تفسیر و استنباط واقع شده و در میدان تولید آثار متاخران قرار گرفت. تالیفات دانشمندان به شرح تألیفات سابق محدود شد. نویسندگان به شرح لغات و جمله‌جمله متون سابق پرداختند. با افزایش شرح‌های متوالی، به تدریج سنت حاشیه‌نویسی و شرح حاشیه در حاشیه رواج پیدا کرد. و بدین‌ترتیب همه تلاش‌های علمی به شرح متون در حواشی کتاب‌ها خلاصه شد. این تحول، علاوه بر فقه در بقیه علوم عربی [اسلامی]، همچون ادبیات، بلاغت،

علوم قرآن، حدیث، تفسیر و علوم عقلی نیز اتفاق افتاد و آثار دانشمندان متاخر علم کلام به شرح، یا تلخیص متون قدیم تحول یافت و هلم جرا.[۲۵]

ابوزید در ادامه‌ی بحث خود اضافه می‌کند که در جریان این سلسله استنادهای مکرر، نصوص اولیه‌ی دین، منحصراً از نگاه متون تولید شده یا سنت دوره‌ی میانه دیده شد و موجب اتحاد «دین» و «سنت» گردید. این دگردیسی، مرتبه متون علمی دوره‌ی میانه (سنت) را چنان بالا برد که آن‌را هم‌پایه‌ی نصوص اصلی دین کرد و با تعمیم قداست دین به سنت، عقل را به دایره‌ی بسته‌ی تکرار و شرح و تردید فرو کاست.[۲۶]

ارزیابی ابوزید از تحول دانش و موقعیت سنت در تاریخ اندیشه و تمدن اسلامی بسیار داهیانه است. اما به‌نظر می‌رسد که تحلیل او از رابطه‌ی نصوص دینی و دانش دوره‌ی میانه، چندان با واقعیت‌های تاریخی، به‌ویژه با شرایط تکوین و هیأت تألیفی افکار سیاسی این دوره سازگار نیست. ابوزید چنین می‌اندیشد که متون علمی دوره‌ی میانه که منتهی به عصر تقلید می‌شود، تحت سلطه‌ی قرآن و سنت نبوی(ص) زاده شده و گسترش یافته است. وی در توضیح این مطلب می‌نویسد:

قرآن نص اولیه و مرکزی در فرهنگ اسلامی است که «سنت» پیامبر(ص) از آن متولد شده و به فضل [امام محمد] شافعی از متن شارع [یعنی قرآن] به نص «مشرع» [یعنی منبع شریعت] تحویل یافته است. و از آن دو، «اجماع» که آن نیز منبع شریعت شده و سپس «قیاس» زاده شده است که بتواند عمل «تولید متون» را قاعده‌مند نماید.[۲۷]

ابوزید کوشش می‌کند که پدیده‌ی حاکمیت «تقلید» و، آغاز دوران بلند حاشیه‌نویسی را در پیوند با سبک استدلال شافعی ارزیابی کند. هرچند این نکته به لحاظ صوری درست است، ماهیت سنت و سنت سیاسی دوره‌ی میانه را نشان نمی‌دهد. سنت سیاسی دوره‌ی میانه، اگرچه به ظاهر، مشروعیت خود را از استناد به قرآن و دیگر نصوص دینی کسب می‌کند، ارجاع دانش سیاسی

دوره‌ی میانه به نصوص دین، هرگز فارغ از پیش‌فرض‌های برخاسته از ساختار و روابط قدرت این دوره نبوده، به ناگزیر، این نصوص را یک‌جانبه و گزیده می‌دید. بنابراین، در تعامل بین سنت و نصوص دین، به‌نظر می‌رسد که این نصوص دینی است که براساس سلطه‌ی سنت و دانش دوره‌ی میانه، بازتفسیر شده و از زاویه‌ی تعیین شده توسط آن سنت، دیده شده است.

ب) تأکید بر ذات نامستقل انسان

سنت سیاسی دوره‌ی میانه اسلام، علاوه بر یگانگی با دین، انسان‌شناسی ویژه‌ای دارد که آن‌را در بنیاد خود، از اندیشه‌ی تجدد اروپایی متمایز می‌کند. برخلاف تجدد اروپایی که با تکیه بر استقلال و تفرد انسان، اندیشه‌ی «فرد عاقل» یا (subjectivity) را به‌عنوان مبنای تفکر و تجربه‌ی سیاسی تأسیس کرده، و چنان‌که نیچه می‌گوید، به «مرگ خدای» مسیحیت قدیم حکم می‌کند،[۲۸] سنت سیاسی دوره میانه اسلام بر ذات نامستقل انسان تأکید دارد.

مطابق الهیات اسلامی، و در قیاس با جهان که خدایی خارج از طبیعت، اما مرید و حاضر در آن دارد، ذات انسان نیز، در دایره‌ی وجود خود، ذاتی ناخودبسنده و نیازمند به عقل منفصل و راهنمای خارجی است که از جانب خدای خالق انسان مقرر شده است. در این اندیشه، خداوند جزئی از طبیعت و متحرک با حرکت آن، و طبعاً، جزئی از تاریخ نیست؛ بلکه او خارج از جهان و تاریخ، مبدأ و مرجع وجود آن‌هاست. او خالق آسمان و زمین و انسان بوده، مبدع و مریدی است که امور طبیعت و بشر تابع اراده‌ی اوست. خداوند در اندیشه‌ی اسلامی جزئی از تاریخ نیست، بلکه خود تاریخ، یعنی یگانه سازنده‌ی تاریخ است که تاریخ انسان با اراده و بعث او شروع می‌شود.[۲۹] علامه طباطبایی، مفسر معاصر شیعه، در اشاره به این نکته و در ذیل آیه ۲۱۳ سوره‌ی بقره می‌نویسد:

> سبب دعوت دینی همان سیر بشر به حسب طبع و فطرتش به سوی اختلاف است. همان‌طور که فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می‌کند، همان فطرت نیز او را به طرف اختلاف می‌کشاند، و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف فطرت او باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود او میسر نمی‌شود، و

لاجرم باید عاملی خارج از فطرت او عهده‌دار آن شود، و به همین جهت خدای سبحان از راه بعثت انبیاء و تشریع شرایع... این اختلاف را بر طرف کرد....

معلوم است که انسان خودش نمی‌تواند این نقیصه را برطرف کند چون فطرت خود او این نقیصه را پدید آورده، چگونه می‌تواند خودش آن را برطرف ساخته راه سعادت و کمال خودش را در زندگی اجتماعیش هموار کند؟[۳۰]

روش‌شناسی سنتی، با تکیه بر انسان‌شناسی فوق که فرد انسانی را ذاتی ناخودسامان می‌داند، وجهی دوگانه دارد: این تفسیر، با برملا کردن بنیاد غیرعقلانی عقل عملی، نسبت به خوش‌بینی افراطی تجدد اروپایی به اعتبار رهیافت‌های عقل عملی تردید می‌کند. تجدد اروپایی مفهوم خاصی از فرد عاقل فعال، (Individual Subject) را تأسیس کرده بود که به خودمختاری و خودگردانی ذات انسان اعتقاد کامل داشت. اما نقدهای متأخر از مفهوم سوژه‌ی خودسالار/خودسامان، بسیاری از آرمان‌های تجدد اروپایی را به پرسش کشید. میشل فوکو، با تکیه بر تبارشناسی نیچه، به ارزیابی چگونگی ظهور مفهوم «انسان خودمختار»، تحولات تاریخی، و اختفای آن از افق اروپا می‌پردازد، و در بخش پایانی ***نظم اشیاء***، به «مرگ انسان» و خروج این مفهوم از مرکز فلسفه‌ی غرب می‌اندیشد.[۳۱] ویلیام کانولی که خود متأثر از فوکو است، در نقد تجدد اروپایی می‌نویسد:

زندگی انسان در اساس خود، ناسازمند، است، حال آن‌که عقل مدرن با نفوذ به زوایای نوین زندگی می‌کوشد هر ناسازه رویاروی خود را حذف کند. این ترکیبی است خطرناک و بالقوه سرکوب‌گر. انکار ناسازه خواه با نادیده گرفتن اشتیاق به یگانگی یا با وانمود امکان تحقق آن در زندگی، خطرناک است.[۳۲]

علامه طباطبایی، نیز، از زاویه‌ای دیگر، و با توجه به مقدمات اندیشه‌ی اسلامی، به نقد عقلانیت لیبرالی جدید می‌پردازد. او نیز، با همان مضمون که از کانولی نقل کردیم، می‌نویسد:

عقل عملی است که به حسن و قبح حکم می‌کند و برای ما مشخص می‌کند که

چه عملی حسن و نیکو، و چه عملی قبیح و زشت است.... عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است و احتیاج به این‌که فعلیت پیدا کند ندارد... و ما در سابق هم گفتیم که این احساسات فطری خودش عامل اختلاف است.[۳۳]

روش‌شناسی سنتی، با تحفظ بر مقدمات مبتنی بر «انسان نابسنده»، فاصله‌ی ظریفی با تجدد اروپایی و سوژه‌ی خودسالار مفروض در آن پیدا می‌کند. در تجدد غربی، چنان‌که کانت می‌اندیشد، انسان و فرد خودسالار پیش‌شرط «اخلاقی» بودن و مقیاس ارزش‌گذاری در جامعه و سیاست است. اما اندیشه‌ی اسلامی، دین و وحی را شرط خودسامانی فطرت انسان می‌داند. وحی فرایندی است که در آن وجود نابسنده و ناسازه‌ی انسان، اخلاقی می‌شود و می‌تواند با گسستن از توحش و خشونت، خود را مسئول اعمال خویش بداند.[۳۴] «اخلاقی بودن» در اندیشه‌ی اسلامی، یعنی عامل خوداندیش و مستقل بودن (کونوا احرارا فی دنیاکم و قد جعلک الله حرا)؛ عاملی که از خواست و اراده‌ی پذیرش مسئولیت خود برخوردار است.

این تلقی از اخلاق مبتنی بر عقلانیت دینی، در تضاد با تجدد غرب در موضعی قرار می‌گیرد که امکان نقد فردگرایی معطوف به دنیوی کردن ارزش‌های مذهبی و تأکید بر زندگی خصوصی و ارزش‌زدایی از سیاست به‌عنوان عرصه‌ی مصلحت عمومی را پیدا می‌کند و انسان اندیشنده را در برابر کابوس هیچ‌انگاری مدرن توانا می‌سازد. زیرا با باور به هیچ بودن هستی، مشکل می‌توان زیست.

اما این تواناسازی فقط وجهی از روش‌شناسی سنتی است که جوانه‌های آن سال‌ها قبل و در زیر آوار حملات غزالی و... از بین رفت؛ روش‌شناسی‌ای که در صورت بسط منطقی خود می‌توانست آغازی بر سرنوشتی غیر از تاریخ کنونی جوامع اسلامی باشد. روش‌شناسی سنتی، چنان‌که اشاره کردیم، جنبه‌ی ناتوان‌سازی هم داشت و تقدیر این بود که همین صبغه از سنت، به دانش برگزیده مسلمانان بدل شود. روش‌شناسی سنتی نظامی از دانش اقتداری تأسیس

کرد که در قالب آن، وحی اسلامی، نه به‌مثابه آغازی برای اندیشیدن انسان اندیشنده، بلکه بر اساس مرجعیتی (Authority) که به سنت داده شد، وحی نیز از چشم‌انداز سنت دیده شد و هر تحقیقی، استمرار تقلید از گذشتگان گردید. این وضعیت یکی دیگر از ویژگی‌های ماهوی سنت و دانش سیاسی دوره‌ی میانه است که وجه اقتداری آن را تغلیظ کرده است.

ج) وجه اقتداری سنت

اقتدارگرایی یکی از ویژگی‌های بارز سنت و دانش سیاسی دوره‌ی میانه است که خود، مبتنی بر فهم خاصی از «انسان نابسنده» به‌مثابه پیش‌فرض فلسفی در بنای چنان دانشی است. روش‌شناسی سنتی با تکیه بر مقدمات معرفتی این سنت، کارکرد دوگانه‌ای پیدا می‌کند که انتقال وجه اقتداری دانش دوره‌ی میانه به نصوص دین و از آن طریق به زندگی و فهم و تجربه‌ی امروز از دین، از نتایج روش‌شناختی آن است.

روش‌شناسی سنتی بنا به ماهیت خاصی که دارد، به ضرورت، فهمی از نصوص دین را برمی‌تابد که چهره‌ی عمومی آن، توجیه اقتدار است و تمایل دارد دیگر نصوص اسلامی را که خارج از منطق بازسازی شده‌ی آن قرار دارد، و بر جنبه‌های فردی و مسئولیت مدنی انسان تأکید می‌کند، به حاشیه رانده، فراموش کند.[۳۵] این واقعیت، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام را به صورت ظهور شماری از آموزگاران مهم در آورده که همواره کوشیده‌اند دیگران را به سوی روشنایی‌ای هدایت کنند که آنان در گذشته کشف کرده‌اند. ولی آن‌چه روش‌شناسی سنتی از آن غفلت کرده، طبیعت تاریخی آموزه‌های این معلمان است که مانع از تصاحب تجربه‌های آنان به سود زمانه و موقعیت تاریخی و اکنون ماست.

بدین‌ترتیب، به‌نظر می‌رسد که روش‌شناسی سنتی نیز در قیاس با نصوص دین، همانند تحلیل‌های شرق‌شناسانه از سنت، مفهومی ایدئولوژیک است و با تصلبی که در مبانی استنباط مسائل خود دارد، منجر به امتناع هرگونه پرسش از ماهیت سنت و دانش سیاسی در دوره‌ی میانه می‌شود. در این وضعیت، روش

سنتی نه تنها نسبت به بسیاری از جنبه‌های «سنت» آگاهی درستی پیدا نمی‌کند، بلکه از بنیاد با طرح این‌گونه پرسش‌ها ناسازگار بوده، در برابر آن‌ها موضع ایدئولوژیک می‌گیرد. در چنین شرایطی، این پرسش روش‌شناختی همچنان باقی است که آیا می‌توان نصوص دینی را خارج از فرهنگ و نظام گفتاری دوره‌ی میانه، فهمیده و یا تفسیر کرد؟

یادداشت‌ها

۱. عابد الجابری، محمد (۱۹۹۱). **التراث والحداثه**. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه. ص۴۵.

۲. ارکون، محمد (۱۹۹۷). **نزعه‌ی الانسنه‌ی فی الوسط الاسلامی**. ترجمه هاشم صالح. بیروت: دارالساقی. ص۲۴۷.

۳. جابری، پیشین، ص۲۹ـ ۲۸.

۴. بنگرید به:

ـ طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳). **زوال اندیشه سیاسی در ایران**. تهران: کویر.ص ۲۹۰ـ۲۷۷.

۵. بنگرید به:

Edward w. said, *Orientalism*, New York, 1979 .

۶. طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴). **ابن خلدون و علوم اجتماعی**. تهران: طرح نو. ص۶۳ـ۶۲.

۷. نیکفر، محمدرضا (۱۳۷۴). **نگاه نو**: «در ضرورت تهافت دیگر». شماره ۲۵. ص۱۲۷.

۸. همان، ص۱۳۱.

۹. همان، ص۱۳۴.

۱۰. بنگرید به:

ـ آشوری، داریوش (۱۳۷۶). **ما و مدرنیت**. تهران: صراط. ص۸۷ـ۶۹.

۱۱. گارده، لوئی و ارغون، محمد (۱۳۷۰). **اسلام، دیروز، فردا**. ترجمه محمدعلی اخوان. تهران: نشر سمر. ص۹۷ـ۸۳.

۱۲. طباطبایی، پیشین، ص۶۸ـ۶۷ به نقل از:

ـ شاطبی، ابواسحاق (بی‌تا). **الموافقات فی اصول الشریعه**. بیروت: دارالمعرفه‌ی. ج ۱، ص۹۹ـ۹۷.

۱۳. برای آگاهی از تعاریف متعدد سنت بنگرید به:

ـ گولد، جولیوس و کولب، ویلیام بی. (۱۳۷۶). **فرهنگ علوم اجتماعی**. تهران: مازیار. ص ۵۲۰ ـ ۵۱۹.

۱۴. دهخدا، علی اکبر (بی‌تا). **لغت‌نامه دهخدا**. زیر نظر، محمد معین و سید جعفر شهیدی. ج۸. تهران: دانشگاه تهران. ص۱۲۱۴۶.

۱۵. نراقی، ملااحمد (۱۳۷۵). **عوائد الایام**. قم: مرکز النشر لمکتبه الاعلام الاسلامی. ص۳۱۹.

۱۶. البحرانی الاصفهانی، شیخ‌عبدالله (بی‌تا). **عوالم العلوم والمعارف والاحوال**. قم: بنیاد فرهنگی امام مهدی. ص۶۶۲ ـ۶۲۳.

۱۷. ملااحمد نراقی، پیشین، ص۳۲۶ـ۳۲۵.

۱۸. همان، ص۳۲۵.

۱۹. برتران بدیع، **دو دولت**، ترجمه احمد نقیب‌زاده (دست‌نوشته، در حال انتشار).

20. Anthony Giddens, *Living in a post traditional society*, p.63

*Collective Memory

21.Hanna Arent, *Between Past and Future* (new York Viking press,1971)ch.1.

22.A.Giddens,op.cit.pp.64_5.

۲۳. ابو زید، نصر حامد (۱۹۹۵). ***النصّ، السلطه، الحقیقه‌ی***. بیروت: مرکز الثقافی العربی. ص۱۳.

۲۴. فیرحی،داود فصلنامه **نقد و نظر**: «فرد ودولت در فرهنگ سیاسی اسلام». سال دوم. شماره۳ و۴. ص ۷۴ ـ ۳۸.

۲۵. ابوزید، پیشین، ص۱۹ـ ۲۰

۲۶. همان، ص ۲۰.

۲۷. همان، ص ۱۹.

۲۸. پیرسون، کیت آنسل (۱۳۷۵). ***هیچ انگار تمام عیار؛ مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی نیچه***. ترجمه محسن حکیمی. تهران: خجسته. ص ۱۴۹ ـ ۱۴۸.

۲۹. غلیون، برهان (۱۹۹۳). ***نقد السیاسه؛ الدوله و الدین***. بیروت: الموسسه العربیه للدراساه و النشر. ص ۲۷.

۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۳). ***تفسیر المیزان***. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. ج۲. قم: انتشارات اسلامی. ص ۱۹۷.

31.Michel Foucult, *The Order of Things* (London:Routhledge,1997) p.385.

۳۲. کیت آنسل پیرسون، پیشین، ص ۲۳۷.

۳۳. طباطبایی، پیشین، ص.۲۲۲

۳۴. این وجه از اندیشه‌ی اسلامی که تحت عنوان مسئولیت‌های فردی ـ سیاسی انسان مسلمان و در عناوینی چون امر به معروف و نهی از منکر و...، در تفسیرهای عقل‌گرای چند سده نخست تاریخ اسلامی برجسته شده بود، به‌تدریج در سایه وجوه ناتوان‌ساز دانش و سنت سیاسی دوره میانه از افق فکر اسلامی غروب کرده بود. ولی خوشبختانه در سال‌های اخیر مجدداً بازاندیشی می‌شود. بنگرید به:

ـ ارغون، محمد (۱۹۸۴). ***نقد العقل الاسلامی***. پاریس: لازور.

۳۵. حسن عباس حسن، استاد اندیشه‌ی سیاسی اسلامی در دانشگاه بیروت، هرچند از دیدگاهی متفاوت از نوشته‌ی حاضر، به درستی نشان می‌دهد که در باب فکر سیاسی اسلام، تمایز بین منطق بازسازی شده و منطق واقعی اساسی است. وی بدین‌ترتیب کوشش می‌کند با توضیح پیوندهای این دو، نسبت بین منطق بازسازی شده، و به تعبیر او، «الصیاغه المنطقیه»، را با نصوص اسلامی (قرآن و سنت) بررسی نماید؛

ـ حسن عباس حسن (۱۹۹۲/۱۴۱۲). ***الصیاغه المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی***. بیروت: دارالعالمیه للطباعه و النشر. ص ۴۵ ـ ۴۲.

بخش چهارم
اجتهاد و سیاست در عصر مدرن

فصل نهم

مبانی فقهی مشروطه‌خواهی از دیدگاه آخوند خراسانی

مقدمه

نوگرایی دینی ـ سیاسی در ایران معاصر، از دیدگاه فقهی، بر دو مبنای مهم و متفاوت استوار است که هر دو در تحقیقات و جریان‌های فقهی ـ سیاسی دوره‌ی قاجاری ریشه دارند: یکی اندیشه‌های معطوف به ولایت سیاسی فقیهان که در آثار ملا احمد فاضل نراقی (۱۲۴۵ـ ۱۱۸۵ ق)،[1] و به‌ویژه شیخ محمدحسن صاحب جواهر (۱۲۶۶ـ۱۲۰۲/۱۲۰۰ ق) گسترش یافته است. و دیگری، اندیشه‌ای است که در تحقیقات فقهی شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱ـ۱۲۱۴ ق)[2] تقویت شده و به اعتبار شهرت وی با عنوان «مکتب شیخ انصاری» شناخته شده است.[3]

اگر نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران، قرائتی روزآمد از جریان فقهی ـ سیاسی نخست، در آرای امام‌خمینی(ره) است، حضور رهبران سرشناس شیعه در تحولات مشروطه و ساختار عمومی نظام سیاسی مشروطه نیز ، بر اندیشه‌ها و نتایج حاصل از مکتب شیخ انصاری استوار بوده و در امتداد آن قابل تحلیل است. حضور فعال آخوند خراسانی در معرکه‌ی مشروطه‌خواهی، در درون همین مکتب فقهی و با تکیه بر لوازم فکری ـ اجتماعی آن شکل گرفته است. در این فصل، مبانی فقهی مشروطه‌خواهی از دیدگاه این فقیه بزرگ را جست‌وجو خواهیم کرد.

زندگی علمی ـ سیاسی آخوند

ملا محمدکاظم آخوند خراسانی در ۱۲۵۵ ق در خانواده‌ای روحانی در طوس زاده شد. تا ۲۲ سالگی در خراسان به تحصیل مبادی علوم دینی پرداخت. وی

که طی این مدت ادبیات عرب، منطق، بیان و بخشی از اصول فقه را فراگرفته بود، در ۱۲۷۷ق از طریق تهران عازم حوزه‌های علمی عراق شد. خراسانی شش ماه در تهران توقف کرد و به دروس و مطالعات فلسفی پرداخت. سپس در ذیحجه‌ی ۱۲۷۸ به نجف اشرف رفت و از ملازمان درس شیخ مرتضی انصاری شد. پس از رحلت شیخ، تا زمانی که میرزای مجدّد شیرازی در نجف بودند، در جلسه درس او حاضر می‌شد. اما با سفر میرزای مجدّد به سامرا، آخوند خراسانی همچنان در نجف ماند و حلقه‌ی دروس فقه و اصولش شهرتی ماندگار یافت.(۴) لیکن، رابطه‌ی نزدیک آخوند با میرزای شیرازی همچنان استوار بود. آیت‌الله شُبیری زنجانی به نقل از شاگردان میرزا می‌گوید:

> مرحوم آخوند سالی یک مرتبه به سامرا می‌آمد و در جلسه درس میرزا شرکت می‌کرد... به مرحوم آخوند می‌گفتند: شما در آمدن به سامرا مشرک هستید. ایشان پاسخ می‌داد: نه، من موحّد هستم. از نجف که حرکت می‌کنم، خالصاً به قصد میرزا می‌آیم و در این‌جا شرکی نیست. در سامره هم که از منزل می‌روم حرم، این هم خالصانه برای قصد زیارت است و شرکی در کار نیست.... میرزا هم شاگردها را به مرحوم آخوند خیلی تشویق می‌کرد.(۵)

بدین‌سان، پس از میرزای شیرازی، آخوند خراسانی جایگاه علمی ـ دینی و اجتماعی برجسته‌ای یافت. او بالاترین مجتهد شیعه بود که وارد معرکه‌ی مشروطه‌خواهی شد. در جنبش مشروطه شرکت نمود و آگاهانه از نظام نوبنیاد مشروطه دفاع کرد.

وی در ۱۳۲۹ ق، که دولت روسیه متعاقب قرارداد ۱۹۰۷ ایران را اشغال کرده بود، همراه با جماعتی از علمای مشروطه‌خواه قصد ایران کرد. ولی شب پیش از حرکت مجتهدین از نجف ــ درحالی‌که عده‌ای از طلاب پیشگام در کاظمین در انتظار سفر او بودند ــ آخوند خراسانی ناگهان در خانه‌اش درگذشت.

شایع بود که آخوند به‌وسیله‌ی عوامل بیگانه مسموم شده بود. بنا به گزارش سید هبه‌الدین شهرستانی، آخوند قصد مقابله مردمی با استعمار نظامی روس و

انگلیس را داشت. اما باور نائینی این بود که هدف خراسانی در این سفر جمعی، تدارک اصلاحاتی در مشروطیت ایران بود، که، به‌زعم او، سخت به استبداد گرائیده بود. به هر حال، علت یا علل مرگ ناگهانی آخوند، همچنان در غبار فرضیه‌های ناهمساز تاریخی مکنون مانده است.(۶)

مبانی اندیشه سیاسی آخوند

اشاره کردیم که آخوند خراسانی بالاترین مجتهد شیعه است، که از موضع «مرجع دینی» سرسختانه از مشروطیت ایران دفاع کرد. او برای این موضع‌گیری سیاسی و مهم خود، البته دلیل شرعی ـ اجتهادی داشت و به همین دلیل دیدگاه سیاسی خود را در قالب مذهبیِ «فتوا» ارائه می‌کرد. خراسانی در حمایت از «اساس مشروطیت» فتوای دینی مهمی صادر کرد که از حیث ریخت‌شناسی و ترکیب واژگانی، فتوای میرزای شیرازی برای تحریم تنباکو را تداعی می‌کرد و شاید هم به قصد همین «تداعی» در همان قالب ارائه شده است. اسناد تاریخی، فتوای آخوند خراسانی و همراهان او را چنین گزارش کرده‌اند: «همراهی با مخالفین اساس مشروطیت، هر که باشد، ولو با تعرض بر مسلمانان حامیان این اساس قویم محاربه با امام عصر عج‌الله فرجه است.»(۷)

آخوند خراسانی متعاقب فتوای فوق، که خصلت تحریمی و سلبی دارد، فتوای ایجابی و مهم‌تری نیز درباره‌ی تشویق شیعیان به حمایت از مشروطه صادر کرد و هرگونه مبارزه در استحکام مشروطیت را وجهی شرعی و تکلیفی الهی معرفی کرد:

> به عموم ملت حکم خدا را اعلام می‌داریم. الیوم همت در رفع این سفاک جبار و دفاع از نفوس و اعراض و اموال مسلمین از اهم واجبات و دادن مالیات به گماشتگان او از اعظم محرمات و بذل و جهد در استحکام و استقرار مشروطیت به‌منزله جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا فداه و سرمویی مخالفت و مسامحه به‌منزله خذلان و محاربه با آن حضرت صلوات‌الله و سلامه علیه است.(۸)

روشن است که اتخاذ دیدگاه فقاهتی ـ اعتقادی فوق، بر مبانی استدلالی ویژه‌ای

استوار است که درک آن‌ها، چشم‌انداز نظری مؤثری در فهم اندیشه‌ها و مواضع خراسانی به‌وجود می‌آورد. تبارشناسی آراء اجتهادی ـ سیاسی آخوند آشکارا نشان می‌دهد که این مجتهد بزرگ شیعه، دقیقاً در جهت مکتب شیخ انصاری قرار دارد و به لحاظ اسلوب استدلالی ـفقاهتی بر دستگاه فقهی ـ فکری شیخ تکیه دارد. همچنین آخوند خراسانی از حیث رفتارشناسی سیاسی الگویی دارد که مختصات هندسیِ آن، مجدّد شیرازی را تداعی می‌کند.

بدین لحاظ، در تحلیل مبانی فکری ـ سیاسی آخوند خراسانی، اشاره به سه نکته‌ی مترتب بر یکدیگر، مفید است: ۱. دستگاه فقهی ـ سیاسی شیخ انصاری؛ ۲. تحولات مکتب شیخ از ۱۳۲۴ـ۱۲۸۱ ق؛ ۳. آراء فقهی ـ سیاسی آخوند در خصوص دوره‌ی غیبت.

در زیر به به اجمال به این سه نکته اشاره می‌کنیم و آن‌گاه مواضع آخوند خراسانی درباره‌ی نظام سیاسی مشروطه را به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

۱. دستگاه فقهی ـ سیاسی شیخ انصاری

تأمل در دستگاه فقهی ـ سیاسی شیخ، از دیدگاهی که در این گفتار دنبال می‌کنیم، اهمیت زیادی دارد. شیخ انصاری بحث سیاسی خود را، ضمن مباحث عمومی ولایت فقیه، در کتاب **بیع** از مجموعه **مکاسب** آورده است. هرچند در دیگر آثار غیرمشهور شیخ نیز این بحث به اجمال طرح شده و در برخی نوشته‌های متأخر تفسیرهای خلاف مشهور از نظریه‌ی وی نیز صورت گرفته است،[۹] تحقیقات تاریخی نشان می‌دهد که رهبران روحانی مشروطه، براساس همان دیدگاه مشهور شیخ و بر مبنای مضامین تئوریک ملحوظ در ***المکاسب*** به نهضت مشروطه‌خواهی ایرانیان پیوستند.

به هر حال، شیخ انصاری که به اصرار اکثر دانش‌پژوهان دینی حاضر در حلقه‌ی درسش این بحث را شروع کرده است،[۱۰] مناصب فقیه جامع شرایط فتوا را، بنا به رسم رایج، در سه قسم عمده تقسیم کرده، و آن‌گاه استدلال فقاهتی خود را به تفصیل بیان کرده است:

الف) منصب افتاء (صدور فتوا)، که شیخ تفصیل آن‌را در ***اجتهاد و تقلید***

آورده است.[۱۱]

ب) منصب قضایی فقیه، که شیخ این بحث را به تفصیل در کتاب **قضاء** توضیح می‌دهد.

ج) ولایت تصرف در اموال و انفس (ولایت سیاسی).

شیخ مرتضی انصاری در **مکاسب** بیشتر به تحلیل این قسم اخیر از ولایت فقیهان می‌پردازد.[۱۲] به‌نظر شیخ، ولایت در این قسم اخیر را می‌توان به دو وجه تصور کرد:

۱. **استقلال ولی در تصرف**؛ قطع‌نظر از این‌که تصرف دیگران منوط به اذن او باشد یا نباشد.

۲. **ولایت در اذن**؛ یعنی ولی استقلال در تصرف ندارد، اما تصرف دیگران مشروط به اجازه‌ی ولی است. به‌طور کلی، نظر ولی شرط نهایی در تصرف غیر است. این نوع اجازه ولی که معتبر در تصرف دیگران است، ممکن است در یکی از شقوق سه‌گانه‌ی زیر محقق شود:

۱. **استنابه**: مانند وکیل حاکم.

۲. **تفویض و تولیت**: مانند این‌که کسی از طرف حاکم متولی اوقاف یک منطقه باشد.

۳. **رضایت**: چنان‌که حاکم شرعی اجازه دهد کسی برای میت فاقد ولی نماز بخواند.

شیخ انصاری پس از تقسیمات تصوری فوق به طرح دیدگاه‌های سیاسی خود می‌پردازد؛ به‌نظر شیخ «هرگز نباید تصور شود که وجوب اطاعت از امام(ع) مختص به اوامر شرعیه است و دلیلی بر وجوب اطاعت از امام [معصوم] (ع) در اوامر عرفی و سلطنت او بر اموال و انفس وجود ندارد. و بالجمله آن‌چه از ادلّه چهارگانه‌ی بعد از تتبّع و تأمل استفاده می‌شود، این است که امام(ع) از جانب خداوند سلطنت مطلقه بر رعیت دارد و تصرف ائمه(ع) بر رعیت مطلقاً ماضی و نافذ است».[۱۳] شیخ انصاری نتیجه می‌گیرد که «تصرف در بسیاری از امور عامّه بدون اذن ائمه معصوم(ع) و رضایت آنان جایز نیست».[۱۴]

شیخ، سپس، با این جمله که: «انمّا المهّم التعرض لحکم ولایه الفقیه باحدالوجهین المتقدمین»، به جمع‌بندی دیدگاهش در باب حدود ولایت فقیهان در دو وجه متفاوت «ولایت در تصرف استقلالی» و «ولایت در اذن» توجه می‌کند و می‌افزاید:

اما ولایت به وجه اول یعنی استقلال فقیه در تصرف [اموال و انفس] جز آن‌چه چه‌بسا از اخبار وارده در شأن علماء تخیل می‌شود، به عموم ثابت نشده است.(۱۵)

شیخ توضیح می‌دهد که «با توجه به سیاق و صدر و ذیل این روایات، فقط می‌توان گفت که آن‌ها در مقام بیان وظیفه‌ی علما از حیث احکام شرعی می‌باشند و نه این‌که علما را همچون نبی و ائمه صلوات‌الله علیهم، اولی الناس فی اموالهم معرفی کنند... و بالجمله فإقامه الدلیل علی وجوب طاعه الفقیه کالامام الاّ ما خرج بالدلیل، دونه خرط القتاط».(۱۶)

ولایت در اذن

شیخ انصاری، سپس، به وجه دوم از بحث ولایت فقیه می‌پردازد؛ یعنی این نکته که تصرف «غیر» در مواردی که منوط به اذن امام بوده، در عصر غیبت موقوف به اجازه‌ی فقیه باشد. شیخ در این باره قاعده‌ای کلی تأسیس می‌کند و می‌افزاید:

هر معروفی که اراده تحقق آن مورد نظر شارع است، اگر معلوم نباشد که وظیفه شخص یا گروه خاصی است و یا عموم قادر به انجام آن است، و احتمال داده شود که وجود یا وجوب آن مشروط به‌نظر فقیه است، رجوع به فقیه در این موارد واجب است.

پس اگر فقیه با توجه به ادلّه به این نتیجه برسد که به‌خصوص منوط به‌نظر مستقیم امام یا نایب خاصّ او نیست و تولیت آن جایز است، متولی آن می‌گردد: به‌صورت مباشرت (مستقیم) یا استنابت (غیرمستقیم). در غیر این صورت، آن امر را تعطیل کرده و تولیتش را عهده‌دار نمی‌شود.(۱۷)

از نظر شیخ، معروف و پسندیده بودن یک امر با منوط بودن به‌نظر ویژه‌ی امام

معصوم(ع) منافات ندارد و محرومیت از آن در دوره‌ی غیبت، همانند سایر برکاتی است که خداوند با غیبت او از ما دریغ داشته است. بدین‌سان، شیخ انصاری بحث از اختیارات فقیه در حوزه‌ی سیاست را بر مدار «الشکّ فی‌کون المطلوب مطلق وجوده او وجوده من موجد خاص» مورد تأمل قرار می‌دهد. یعنی آیا امر سیاسی به‌گونه‌ی مطلق مطلوب شارع است و بنابراین نیاز به حضور شخص معصوم ندارد یا به‌گونه‌ای است که صرفاً باید از طریق شخص امام تحقق یابد؟ با فرض اول، ولایت سیاسی فقیهان اثبات می‌شود ولیکن انصاری فرض دوم را بسط می‌دهد.

او تصریح می‌کند که مدلول روایات موجود فقط و فقط ثبوت ولایت‌فقیه در اموری است که مشروعیت انجام آن‌ها مفروض باشد و با فرض فقدان فقیه قیام کفایی مردم نسبت به آن‌ها منظور شده است. در نتیجه، ادلّه‌ی ولایت فقیه صرفاً نوعی اولویت به فقیهان می‌دهد. اما در مورد اموری که درباره‌ی مشروعیت آن در دوره‌ی غیبت تردید وجود دارد، مانند اجرای حدود توسط غیر شخص امام(ع) و...، با ادلّه‌ی موجود (مقبوله ابن‌حنظله و توقیع) نمی‌توان مشروعیت آن‌ها را برای فقیه اثبات کرد، بلکه نیازمند دلیل دیگری است که اکنون موجود نیست. شیخ انصاری با تکیه بر تحلیل فوق، دو مقام را از هم متمایز می‌کند:

الف) وجوب ارجاع معروف «مأذون فیه» [معروفی که مطلوب است و مشروعیتش به حضور امام نیاز ندارد و فقط نوعی اولویت برای فقیه لحاظ شده است] به فقیهان، تا این‌که خصوصیات آن امر بر طبق رأی فقیه صورت گیرد، مثل تجهیز میّت بدون ولی.

ب) تصرف و مشروعیت تصرف ویژه‌ی فقیه در عرض و جان و مال.

به‌نظر شیخ، با روایات موجود فقط قسم اول ثابت می‌شود. هرچند *«افتاء» در مقام ثانی به «مشروعیت» و عدم آن نیز از وظیفه‌ی مجتهد است.*[۱۸]

عبارت فوق از شیخ انصاری معنای سیاسی مهمی دارد: اولاً فقیه ولایت سیاسی ندارد. ثانیاً فقیه وظیفه دارد و باید درباره‌ی تصرفات دیگران در این موارد (قسم دوم) فتوا بدهد. به عبارت دیگر، فقیه به تصرفات ویژه‌ای که امروزه با عنوان ولایت سیاسی یاد می‌شود مجاز نیست، اما درباره‌ی نظرخواهی مردم در خصوص

مشروعیت و عدم مشروعیت تصرفات دیگران در حوزه‌ی سیاست نیز نمی‌تواند ساکت باشد و باید نظر شرعی خود را بیان کند. روشن است که چنین اظهارنظری، بنا بر مبنای شیخ، ناظر به اعلام عدم مشروعیت تصرف غیر فقیه خواهد بود، امری که توسط شاگردان شیخ درباره‌ی جنبش تنباکو و مشروطه‌خواهی تحقق یافت.

با چنین برداشتی، هرچند فقیه ولایت سیاسی ندارد، در سیاست حضور دارد. چنین حضور سیاسی البته بنیاد روحانی و دینی دارد و به لسان فتوای شرعی آشکار می‌شود. می‌توان گفت که در این الگو، سیاست (دولت) و روحانیت (مرجعیت) دو روی یک سکه نیستند، بلکه دو حلقه‌ی جداگانه‌اند که حلقه‌ی روحانی نقش تعیین‌کننده در کنترل و نظارت و تعدیل حوزه‌ی سیاست دارد. شیخ انصاری چنین نظارت معطوف به فتوا را با مفهوم «اعلمیت» و «احکام الزام‌آور مجتهد اعلم» در شرایط اختلاف دیدگاه‌ها پیوند می‌زند.

مرجعیت و اعلمیت

شیخ مرتضی انصاری اصرار دارد که: «در جمیع صور و شرایط، مجتهد مرجع تعیین شود... لکن اگر اختلاف در فتوا وجود داشته باشد، عمل به قول اعلم متعین و ضروری است».[۱۹] به‌نظر وی، «در مقام منصب، اعلمیت به هیچ وجه مرجح در تعیین مناصب نیست، بلکه زمانی اعلمیت موجب ترجیح می‌شود که توأم با اختلاف در فتوا باشد. فافهم و اغتنم».[۲۰] بدین‌سان، در جایی که منشأ حکم مسئله‌ای خلافی بین اعلم و غیر اعلم است، ترافع و رجوع به اعلم لازم و متعین خواهد بود.

اشارات فوق نشان می‌دهد که شیخ انصاری در نظریه‌ی خود به دو امر اساسی توجه کرده است: **نخست**، اختیارات منطقه‌ای فقیهان ساکن در مناطق و ولایات در حوزه‌ی تصرفات شرعی؛ و **دوم**، ضرورت ترجیح فتوای اعلم در موارد اختلافی. این امر از آن‌رو اهمیت دارد که با حفظ استقلال رأی و عمل فقیهان مناطق، به لحاظ حفظ هماهنگی و عدم تشتت در رویه‌ی فقهی و عملی فقیهان، مرجع اعلم اهرمی هماهنگ‌کننده در عمل اجتماعی در جامعه‌ی عظیم روحانیت و مؤمنان شیعه است.

اما این امر، یعنی استقلال نسبی فقهای مناطق در کنار نظم عمومی تحت اشراف اعلم، صرفاً امری نظری است و البته در عالم نظر هم تعیین‌کننده است. لیکن، در عمل، به دلایل مختلف، از جمله مطلق‌گرایی روانی مردم و احتیاط تقریباً فطری انسان‌ها در زمینه‌ی دقت عمل دینی، عملا مرجع اعلم اقتدار و نفوذ فراوان به دست آورده و علمای مناطق به بازوی کارشناسی «نهاد مرجعیت» تبدیل شدند. در چنین شرایطی است که مواضع مذهبی ـ سیاسی مرجع اعلم به موجی تعیین‌کننده و تأثیرگذار در جامعه‌ی شیعه بدل می‌شود. و به این لحاظ که شیخ، انصاری نسبت به سلاطین زمان خود موضعی منفی داشت، این اندیشه به دیدگاهی فراگیر در جامعه تبدیل می‌شود و به اعتبار شهرت علمی ـ اجتماعی شیخ نیروی اجتماعی لازم برای فروپاشی سلطنت قاجاری را تدارک می‌بیند. در این‌جا، به اجمال به دیدگاه شیخ در قبال سلاطین جور اشاره می‌کنیم و آن‌گاه تأثیرات و تحولات این اندیشه را در دوره‌ی مشروطه و در آراء آخوند خراسانی خواهیم یافت.

شیخ انصاری و سلاطین عصر غیبت

شیخ مرتضی انصاری، بنا به مشرب فقهی خود، به سلاطین،و به‌طور کلی قدرت سیاسی دوره غیبت، نگرشی منفی دارد و بدون هیچ‌گونه جایگزین ایجابی، تمام حکومت‌های موجود را «جائر»، یعنی نامشروع، می‌داند (از این حیث که مقام معصوم(ع) را غصب کرده‌اند). به‌نظر شیخ، سلاطین جور، به اعتبار عقاید مذهبی به سه گروه تقسیم می‌شوند.[۲۱]

۱. **سلطان/ جائر موافق**: فرمانروای شیعه مذهب که او را شیخ جائر مؤمن نیز می‌نامد.

۲. **سلطان/ جائر مخالف**: فرمانروای مسلمان اهل سنت.

۳. **سلطان/ جائر کافر**: حاکم غیر مسلمان.

شیخ مرتضی انصاری سپس به تحلیل تصرفات سلطان شیعه یا جائر موافق می‌پردازد و عقیده دارد که هرگونه تصرفات او در اموال و انفس، از مصادیق «ظلم» تلقی می‌شود. بنابراین، حتی اگر شبهه‌ای در خصوص مشروعیت تصرفات جائر سنی بنا بر مبنای اهل سنت هم وجود داشته باشد، چنین تصرفی برای سلطان/ جائر

مؤمن «حرام» و «ظلم» خواهد بود. طبق این استدلال، اخذ خراج برای سلطان مؤمن حرام است، تا چه رسد به دیگر مالیات‌ها و مطالبات از مردم. شیخ که با اشاره به سلطان قاجار سخن می‌گوید، در توضیح مبنای فقهی خود می‌نویسد:

آن‌چه جائر مؤمن از مردم اخذ می‌کند، خارج از شبهه خراج و مقاسمه است. زیرا مراد از این شبهه، شبهه استحقاق اخذ آن‌هاست که حاصل از مبنای مذهب عامه [اهل سنت] در این مورد است، نظیر شبهه تملک سایر آن‌چه که بدون استحقاق اخاذی می‌کنند.

اما در مذهب شیعه، ولایت اراضی خراجیه منحصراً از آن امام(ع) یا نایب خاص و عام اوست. بنابراین، آن‌چه جائر مؤمن به اسم خراج اخذ می‌کند چیزی است که براساس اعتقاد شیعی او یک ظلم محسوب می‌شود. و خود جائر نیز معترف است که این اخاذی‌ها موجب برائت ذمّه کشاورز از خراج شرعی نیست. یک چنین ظلمی با اخاذی سلطان از املاک خاصه که اصلاً خراج به آن تعلق نمی‌گیرد، یکسان است.[۲۲]

به هر حال، موضع شیخ نسبت به سلاطین و به‌ویژه سلطان شیعه روشن است. در اندیشه‌ی شیخ، سلطان/ جائر شیعه علاوه بر خصلت «جوری» که ناشی از غصب مقام امامت است، از دو جهت نیز «ظلم» کرده و متصف به صفت «ظالم» است:

الف) ظلم به جهت تصرف ناحق اموال مردم به اسم خراج و مالیات و...

ب) ظلم به لحاظ غصب ناحق مقام ولایت امام(ع) نسبت به اراضی خراجی و...

به‌نظر شیخ، شواهد فقهی ـ اجتماعی فوق دلیل کافی بر تحریم سلطان ظالم شیعه، براساس حرمت کلی «معونت ظالم» است. وی در بحث ۲۳ از «مکاسب محرمه» با اشاره به شرایط سیاسی زمان خود می‌نویسد: «معونه الظالمین فی ظلمهم حرام بالادله الاربعه و هو من الکبایر».[۲۳] این اندیشه‌ی شیخ مبنای فتوای مشهور علمای شیعه در سال‌های منتهی به قیام مشروطیت است. اما خود او ظاهراً از مبارزه‌ی منفی توأم با تقیه فراتر نرفت و برخی گزارش‌ها حکایت از آن دارد که «به ظاهر مناسبات او با شاه خوب بوده است».[۲۴] از نظر این مجتهد بزرگ، «انّ التقیه انّما شرعت تسهیلا لِلامر علی‌الشیعه و رفعاً للحرج عنهم».[۲۵] تحولات این اندیشه را در زیر پی‌می‌گیریم.

۲. تحول در مکتب شیخ انصاری از سال ۱۳۲۴ـ۱۲۸۱ ق

درباره‌ی استمرار و تحولات اندیشه‌ی شیخ انصاری تا نهضت مشروطه‌خواهی ایرانیان باید در جای دیگری سخن گفت. در این نوشته، صرفاً به برخی وجوه این تحول اشاره می‌کنیم.

از نظرگاه تعقل سیاسی ـ مذهبی، اوضاع اجتماع ایران از زمان شیخ انصاری تا مشروطیت وضعیت ویژه‌ای دارد. به دلیل ناکامی‌های تاریخی در نظام سیاسی قاجار در دوره‌ی ناصری و پس از آن، روح اعتراض بر مجموع هیئت سیاسی و نظام سلطنت قاجار، روندی شتاب‌آمیز گرفته بود. هر کدام از نیروهای شاخص کشور ــ اعم از بازار، روحانیت، روشنفکران و دربار ــ به‌گونه‌ای خاص، عکس‌العمل نشان می‌دادند. در چنین شرایطی که هرگونه اصلاحات از درون دستگاه حاکم، با تمامی کشش‌ها و کوشش‌هایش، با ناکامی مواجه بود، ناگزیر، جریان‌های اجتماعی خارج از نظام سلطنت و در تقابل با آن رشد کردند. مهم‌ترین این جریان‌ها در بیرون دربار، البته، *علما* و *روشنفکران* بودند. با توجه به «شرایط امکان» این دوره‌ی تاریخی که حتی بسیاری از روشنفکران نیز خواسته‌های خود را در تعابیر مذهبی ارائه می‌دادند، *اولاً* علما مطمئن‌ترین مرجع در رویدادها تلقی شدند و *ثانیاً*، با توجه به برتری (هژمونی) مکتب شیخ انصاری، حضور سیاسی علما در قالب استدلال‌های فقهی ـ سیاسی ملهم از شیخ مفصل‌بندی شده و بسط یافت.

هاردینگ ــ وزیر مختار انگلیس در ایران ــ در یکی از خاطرات خود می‌نویسد، در مدت کوتاهی که در بندرعباس بوده است، کنسول یار بریتانیا سند عجیبی به او ارائه داده بود، حاکی از این‌که علمای بزرگ عتبات، سیاست شاه ایران و وزیران او را در تهران به شدت تخطئه کرده‌اند. به‌نظر او:

> این تخطئه مذهبی چنان شدید است که عملا به این می‌ماند که این مراجع بزرگ تقلید حکم تکفیر شاه و وزرای او را صادر کرده باشند.[۲۶]

حامد الگار نیز گزارش‌های مشابهی را ذکر کرده است. به‌طور مثال، «طباطبایی در یکی از سخنرانی‌های خود استبداد قاجار را با استبداد بنی‌امیه که امام حسین(ع) را به

شهادت رساندند، مقایسه کرد و بسیاری این مقایسه را خالی از اغراق شمردند».[۲۷]

عبارت‌های فوق، بخشی از اعتراضات سیاسی است که البته جامه‌ی مذهبی دارند. این اعتراضات، با توجه به سنتی که شیخ مرتضی انصاری در خصوص «مرجعیت اعلم» استوار کرده بود، البته بر مدار «نهاد مرجعیت» متمرکز شدند و چنین نهادی نیز از میرزای شیرازی تا شیخ محمدحسین نائینی عمدتاً در اختیار شاگردان مکتب شیخ بود.

پس از وفات شیخ انصاری، با اندک وقفه‌ای که نوعی تکثر مراجع وجود داشت، مرجعیت متمرکز به عهده‌ی میرزای شیرازی قرار گرفت. به هر حال، در آستانه‌ی جنبش تنباکو، میرزای شیرازی منحصراً مخاطب نامه‌های علمای بلاد و سیدجمال‌الدین اسدآبادی و قاطبه‌ی مردم ایران بود.[۲۸] وی همانند استاد خود، شیخ انصاری، از سیاست و قدرت سیاسی پرهیز داشت و ورود او به جنبش تنباکو به همین دلیل و از باب ضرورت فتوای فقیه در باب عدم مشروعیت تصرفات دولت در جان و مال مردم بود.

فریدون آدمیت، با استناد به گزارش شیخ حسن کربلایی، مؤلف ***رساله دخانیه*** اشاره می‌کند که «میرزا» تعرض به آن‌چه را از وظایف دولت باشد تکلیف خود نمی‌دانست. و از این‌رو، «در امور و مطالب مُلکی و نوعی دولت و مملکت را در آن حضرت نوبت و مجال تصوّر و خیال نبود، چه جای این‌که بر اقدام برآید. اما «کثرت عرایض شکایت‌آمیز» وی را بر آن داشت که تا آن‌جا که ممکن باشد اهتمام کند».[۲۹]

اهتمام میرزا در جست‌وجوی پاسخی برای بحران، سرانجام به صدور فتوای تحریم در اوایل جمادی‌الاول ۱۳۰۹ انجامید[۳۰] امّا او هرگز در صدد حذف سلطنت و جایگزینی نظام سیاسی دیگر برنیامد. این تحول از ۱۳۲۴ـ۱۳۱۲ و در دوره‌ی رهبری آخوند خراسانی صورت گرفت.

۳. آرای فقهی ـ سیاسی آخوند خراسانی

اشاره کردیم که پس از شیخ انصاری، و به دلیل سلطه‌ی علمی ـ اجتماعی

مکتب شیخ، سنت حاشیه‌نویسی در حوزه‌های علمیه رواج بیشتری پیدا کرد و در همه‌ی تألیف‌ها و تدریس‌های علوم دینی، دیدگاه‌ها و کتب شیخ انصاری محور مباحث بود. آخوند خراسانی نیز درون همین سنت حاکم قرار داشت. وی دیدگاه فقهی ـ سیاسی خود را بر محور «بحث ولایت‌فقیه» و در حاشیه‌ی **مکاسب** شیخ انصاری آورده است. آخوند خراسانی، چنان‌که شیوه‌ی تدریس و تألیف اوست، در کتاب ***حاشیه مکاسب*** نیز، همانند ***کفایه‌الاصول*** اختصار و شتاب مخصوص خود را دارد، اما با وضوح و استحکام کامل در سخن.

وی در حاشیه‌ی برخی از جمله‌های شیخ انصاری در باب ولایت‌فقیه، اندیشه‌های خود را، که اساساً با شیخ تفاوت چندانی ندارد، بیان می‌کند.[۳۱] اما تحلیل‌های فقهی آخوند خراسانی، به‌رغم ابتناء بر اندیشه‌ی شیخ، وجوهی از نوآوری فقهی ـ سیاسی نیز به همراه دارد که حاکی از توسعه‌ی این اندیشه و جریان فقهی از شیخ تا خراسانی است. به هر حال، خراسانی مباحث خود راجع به حدود ولایت فقیهان در دوره‌ی غیبت را با تقسیم ذیل شروع می‌کند.

> بی‌تردید در زمان غیبت، آن‌چه که اساساً خارج از اختیار امام(ع) است، بالطبع از حیطه اختیارات فقیه نیز خارج خواهد بود. اما آن‌چه برای امام(ع) ثابت است، ثبوتش برای فقیه محل اشکال می‌باشد.

آخوند خراسانی سپس تأکید می‌کند که به ناچار باید بحث را به دو قسمت تقسیم کنیم: ابتدا آن‌چه را مربوط به امام(ع) است مشخص کنیم و در وهله‌ی دوم به نقض و ابرام آن‌چه به‌عنوان دلیل برای ثبوت ولایت‌فقیه ذکر شده است بپردازیم. خراسانی آن‌گاه در خصوص حدود ولایت امام(ع) می‌گوید:

> شکی نیست که امام(ع) در مهامّ امور کلی سیاسی که از وظیفه رؤسا و رهبران است ولایت دارد؛ اما در امور جزئی متعلق به اشخاص، نظیر خرید و فروش خانه و امثال آن از تصرف در اموال مردم، ولایت امام(ع) محل اشکال است و با ادله‌ای که مخالف این تصرف است تقابل می‌یابد، از قبیل آن‌چه که دلالت بر عدم نفوذ تصرف احدی در ملک دیگری بدون اذن او دارد، و نیز دلیل حلال نبودن مال به

جز طیب نفس مالکش. دلیل دیگر سیره پیامبر اسلام(ع) است که با اموال مردم همانند دیگر مردمان رفتار می‌کرد. و ادله دیگری از آیات و روایات هستند که نبی و امام را «اولی بالمؤمنین من انفسهم» معرفی می‌کند، لکن آن‌چه راجع به احکام متعلق به اشخاص است به سبب خاصی، از قبیل ازدواج، قرابت و امثال آن‌ها، در این موارد بلاشک عموم ولایت امام(ع) شامل نمی‌شود. دلیلی ندارد که امام(ع) از وارث اولی به ارث باشد یا از همسران نسبت به یکدیگر اولی شود؛ آیه «النبی اولی بالمؤمنین» صرفاً دلالت بر اولویت در چیزهایی می‌کند که مردم اختیار دارند، نه در آن‌چه که تعبداً و بلااختیار به‌عهده آنان قرار دارد.[۳۲]

آخوند خراسانی سپس این پرسش را مطرح می‌کند که آیا «مردم می‌بایست تابع امر و نهی امام(ع) به‌طور مطلق باشند، ولو در غیر سیاسیات و غیر احکام». او به چنین پرسشی پاسخ منفی می‌دهد و می‌گوید: «قدر متیقّن از آیات و روایات وجوب اطاعت از امام و نبی منحصر به اموری است که از آنان به جهت نبوت و امامت صادر شده باشد».

خراسانی پس از تعیین حدود ولایت معصوم به بحث در ادله‌ی ولایت‌فقیه می‌پردازد و اشاره می‌کند که بهترین آن ادلّه همانا حدیث منزلت است و آن‌چه دلالت بر قرار گرفتن مجاری امور به ید علما دارد. وی می‌افزاید:

اما منزلت؛ قدر متیقن از آن تبلیغ احکام بین مردم می‌باشد. به‌علاوه آن‌که، ولایت مطلق برای انبیاء اسرائیل ثابت نشده است. امّا «مجاری الامور بیدالعلماء» اگرچه عبارت اخرای ولایت آنان می‌باشد، الا این‌که ظاهر دنباله روایت خصوص ائمّه علیهم‌السلام می‌باشد. چنان‌که سایر فقراتش در مقام توبیخ مردم نسبت به پراکندگی‌شان از ائمّه(ع) بوده، و تفرقه را موجب غصب خلافت ائمّه معرفی می‌کند.

آخوند خراسانی مقبوله‌ی عمربن‌حنظله و مشهوره‌ی ابی‌خدیجه را نیز به‌گونه‌ی دیگری توضیح می‌دهد و اضافه می‌کند که احتمالاً معهودیت حوادث و اشاره به‌خصوص مورد سؤال مورد نظر است. نه این‌که امام(ع) علما را حجت از

جانب خود معرفی کند. زیرا حجیت از جانب امام مستلزم ولایت مطلقه نبوده و هیچ‌گونه ملازمه‌ی عقلی و عرفی بین حجیت و ولایت وجود ندارد، اگرچه ولایت امام عصر (عج) معلوم می‌باشد.[۳۳]

خراسانی ضمن اشاره به دیدگاه شیخ انصاری که معتقد است فقیه دوم و بیشتر، در صورت مزاحمت در امر خاصی که ابتدا فقیهی آن‌را برعهده گرفته است، ولایت نخواهند داشت، چرا که مزاحمت یک مانع عقلی است، می‌گوید «عدم دلیل بر ولایت در صورت مزاحمت، وجه کافی برای عدم ولایت تمام فقهاست، زیرا اصل عدم ولایت می‌باشد.»[۳۴]

در این‌جا خراسانی می‌خواهد ولایت را روی وصف عنوانی آورده و آن‌را یا مطلقاً اثبات یا مطلقاً رد کند و طبعاً مورد دوم را برمی‌گزیند. اما چنان‌که اشاره کردیم، منطق انصاری به‌گونه‌ای است که اگر ولایتی وجود داشته باشد طبعاً تقدم با فقیه اعلم است. بنابراین، تصرف فقهای دیگر بدون جهت می‌نماید. به هر روی، این دیدگاه یک‌سری اختلافات جزئی است و خراسانی و انصاری در اساس، اندیشه‌ی مشترکی دارند.

سرانجام آخوند خراسانی همانند آیت‌الله خوئی به این نتیجه می‌رسد که:

> در دلالت ادلّه بر ولایت استقلالی و غیر استقلالی فقیه اشکال هست، لکن آن ادلّه ـ بدون آن‌که ولایتی برای فقیه ایجاد کنند ـ تصرف فقیه را من باب اخذ به قدر متیقّن مجاز می‌کنند. آن هم از بین کسانی که اعتبار مباشرت یا اذن و نظرشان محتمل است. چنان‌که در عدول مؤمنین در صورت فقد فقیه معمول است.[۳۵]

بدین لحاظ، از دیدگاه آخوند خراسانی، تصرف فقیه در امور حسبیه، هرگز به دلیل ولایت نیست و بنابراین با مرگ او، وکلایش نیز معزول خواهند شد. و این نتیجه‌ای است که تصرف فقیه از باب قدرالمتیقّن را توضیح می‌دهد.

مطلب بالا خلاصه‌ای بود از اندیشه‌ی آخوند خراسانی درباره‌ی ولایت‌فقیه. خراسانی با چنین پیشینه‌ی نظری، به نهضت مشروطیت گام می‌گذارد و در دفاع از آن، کتاب ***تنبیه‌الامّه*** نائینی را تأیید می‌کند. از این دیدگاه، ***تنبیه‌الامّه*** نائینی، آئینه‌ای از

اندیشه‌ی سیاسی خراسانی به لحاظ شأن اثباتی مبارزات مشروطه‌خواهی این رهبر روحانی تلقی می‌شود.

خراسانی و نظام سیاسی مشروطه

موضع علمای نجف در خصوص مشروطیت، که به تعبیر یحیی دولت‌آبادی، «رئیس کل آنان آخوند ملامحمدکاظم خراسانی بود»،[۳۶] بر تفسیر فقهی ویژه‌ای استوار بود که در سطور قبل به آن اشاره کردیم. این برداشت فقهی دو رکن اساسی داشت: **نخست** دیدگاهی در باب ادله‌ی ولایت فقیهان، که حداکثر بر امر قضاوت دلالت داشت؛ و **دوم**، ضرورت مبارزه با ظلم و وجوب افتاء بر عدم مشروعیت تصرفات جوری سلطان و دربار. علما نیز بر همین اساس از مشروطیت دفاع می‌کردند.

آخوند ملامحمدکاظم خراسانی، حاج شیخ عبدالله مازندرانی و حاج میرزا حسین تهرانی علمای سه‌گانه‌ی نجف بودند که پشتیبانی آنان از مشروطه بیش از هر عامل دیگری جنبش مشروطه‌خواهی را سرزنده نگه می‌داشت و به پیش می‌راند. آنان گاهی در پاسخ به پرسش‌هایی که مطرح می‌شد، اندیشه‌ی خود را چنین بیان می‌کردند:

> اکنون که صاحب شریعت [امام زمان] ناپیداست و «اجرای شریعت» نمی‌شود و خواه و ناخواه «حکام جور» چیره گردیده‌اند، باری بهتر است برای جلوگیری از خودکامگی و ستمگری ایشان قانونی در میان باشد و «عقلای امت» مجلسی برپا کرده و در کارها شور کنند.[۳۷]

این عبارت که مطابق دیدگاه حاکم بر مکتب شیخ انصاری است، هرگز در تدارک مشروعیت فقهی ـ مذهبی برای نظام مشروطه نیست، بلکه به‌رغم تحفظ در «ذات جوری» نظام مشروطه، همانند دیگر نظام‌های دوره‌ی غیبت، مشروطه را به این دلیل ترجیح می‌دهد که از خودکامگی و ستمگری حکام جور با تکیه بر قانون مصوب عقلای ملت جلوگیری می‌کند. به تعبیر فقهی، وجوب مشروطیت از باب دفع افسد به فاسد است. محقق نائینی موضع علمای شیعه در باب مشروطه را با تمثیل خاصی بیان می‌کند. وی در یک‌جا مشروطیت را به کنیز سیاهی تشبیه

می‌کند که در قیاس با نظام استبداد، دستهایش را شسته و آلودگی آن‌را پاک کرده‌اند.[۳۸] نائینی نیز همانند آخوند خراسانی و دیگران تأکید می‌کند که:

... مجال شبهه و تشکیک در وجوب تحویل سلطنت جائره غاصبه از نحوه* اولی [استبداد] به نحوه ثانیه [مشروطه] با معذوریت ازید [فراتر] از آن باقی نخواهد بود... پس حقیقت تحویل و تبدیل سلطنت جائره عبارت از قصر و تحدید استیلاء جوری و ردع از آن دو ظلم و غصب زاید [غصب حق و ظلم به خداوند و مردم] خواهد بود.[۳۹]

نائینی چنین می‌اندیشد که «سلطنت‌های استبدادی، علاوه بر غصب مقام امامت و ظلم به ناحیه‌ی مقدسه‌ی امام عصر(عج) به دلیل دو ظلم و غصب دیگر، یعنی عدم اجرای شریعت و «ظلم به ساحت اقدس احدیت» و نیز، ظلم بر بندگان، دچار استبداد و ظلم مضاعف هستند. هرچند نمی‌توان به دلیل ماهیت دوره غیبت، نظامی عاری از هر سه وجه از ظلم و غصب را انتظار داشت، می‌توان و باید در تعدیل دو ظلم و غصب اخیر تقلّا کرد. و این تقلّا در کاهش ظلم در دوره غیبت، از دیدگاه پیروان مکتب شیخ انصاری، وجوب شرعی دارد و وظیفه‌ای دینی است.»[۴۰]

برخی از عبارات نائینی به این دلیل نقل شد تا بر پیوند نائینی و آخوند و بسط و استمرار اندیشه دینی این در آن، تأکید کرده باشیم. هرچند خود آخوند رساله‌ی مستقلی در تحلیل مشروطه ندارد، گاه و بیگاه فلسفه‌ی حضور خود را، آن هم از موضع مرجعیت شیعه در جنبش مشروطه، اظهار کرده است. وی در تأکید بر جلوگیری از ظلم بر بندگان و تمهید مقدمات اجرای شریعت می‌گوید:

... غرض ما از این همه زحمت[۱]، ترفیه حال رعیت و رفع ظلم از آنان و اعانه مظلوم و اغاثه ملهوف و [۲] اجراء احکام الهیه عزاسمه و حفظ و وقایه بلاد اسلام از تطاول کفار و امر به معروف و نهی از منکر و غیرها از قوانین اسلامیه ناقعه‌للقوم [مفید برای مردم] بوده است....[۴۱]

عبارت فوق از استدلال آخوند نشان می‌دهد که تقلیل ظلم و نیز اجرای شریعت

دو واجبی بودند که آخوند به‌عنوان مرجع شیعه به آن‌ها اهتمام می‌ورزید. و از این حیث، مشروطه را از باب مقدمه واجب، واجب تلقی می‌کند و در حمایت و پشتیبانی از آن فتوا صادر می‌کند:

> الیوم... بذل و جهد در استحکام و استقرار مشروطیت به‌منزله جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا فداه و سرمویی مخالفت و مسامحه به‌منزله خذلان و محاربه با آن حضرت صلوات‌الله و سلامه علیه است.[۴۲]

این تلگراف، از مهم‌ترین تلاش‌های آخوند خراسانی و همراهان مجتهد او بود که با تشویق آزادی‌خواهان موجب رونق مشروطه‌خواهی در مرحله‌ی جنبش و قیام شد. اما آخوند خراسانی، علاوه بر حمایت از نهضت مشروطه‌خواهی تلاش‌های زیادی نیز در استقرار نظام سیاسی مشروطه، به‌ویژه تأسیس و هدایت مجلس شورای ملی کرد. آخوند خراسانی در استقرار نظام مشروطه در دو جهت مکمل هم تلاش فراوانی کرد:

۱. تأیید کتاب **تنبیه‌الامه** نائینی به‌مثابه رساله‌ی سیاسی ـ فقهی مهمی که اساس استدلالی نظام مشروطه را تشکیل می‌داد؛

۲. حمایت از اساس مجلس شورای ملی و کوشش در حذف تعارض‌ها و افراط و تفریط فعالان سیاسی ـ مذهبی و روشنفکران که گاه و بیگاه بنیاد مجلس را متلاطم می‌کرد و خانه‌ی ملت را به بحران می‌کشاند.

تحلیل محتوای تلگراف‌ها و تلاش‌های نوع دوم، نسبت به موضوع این فصل اهمیت کمتری دارد و از این‌رو، لازم است در تحقیق دیگری به‌طور مستقل بدان بپردازیم. اما آن‌چه در این فصل اهمیت بیشتری دارد، پیوند فقهی ـ فکری آخوند و نائینی، تأیید رساله‌ی نائینی توسط آخوند خراسانی، و التزام عملی ـ نظری آخوند بر محتوای رساله‌ی نائینی و قانون اساسی مشروطه است که تا حدودی منبعث از روح حاکم بر رساله‌ی نائینی است. روحی که سال‌ها قبل از تدوین و انتشار رساله **تنبیه‌الامّه**، کم‌وبیش اذهان مجتهدان نجف را به خود مشغول داشته و تصورات علمای نجف از الگوی نظام سیاسی مشروطه را برای این مجتهدان

ترسیم کرده بود. به هر حال، آخوند در تقریظ مهمی بر **تنبیه‌الامّه** نائینی می‌نویسد:

رساله شریفه *تنبیه‌الامه* و *تنزیه‌المله* که از افاضات... صفوه‌الفقهاء و المجتهدین... میرزا محمدحسین النائینی الغروی دامت افاضاته است، اجل از تمجید و سزاوار است که انشاءالله تعالی به تعلیم و تعلم و تفهم آن، مأخوذ بودن اصول مشروطیت را از شریعت محقّه استفاده و حقیقتاً کلمه مبارکه «بموالاتکم علمناالله معالم دیننا و اصلح ماکان قد فسد من دنیانا» را به عین‌الیقین ادراک کنند. انشاءالله تعالی.[۴۳]

آخوند خراسانی با این تقریظ، در واقع ساختار مشروطه و قانون اساسی مصوب را به رسمیت می‌شناسد. وی ضمن پذیرش تمام توضیحات نائینی در خصوص شرایط و وظایف نمایندگان مجلس شورای ملی و ماهیت قانون و قانون‌گذاری در نظام مشروطه، به‌خصوص به اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه تعلق‌خاطر به‌طور مؤثر دارد. آخوند با تکیه بر اهمیت این ماده‌ی قانونی، در عین‌حال که در انتخاب «هیئت مجتهدان نظار» می‌کوشد، در نامه‌ی نسبتاً مبسوطی به مجلس شورای ملی، حدود وظایف مجتهدان نظار را هم تعیین می‌کند و بدین‌سان طرحی از رابطه‌ی دین و دولت، یا علما و نمایندگان مجلس قانون‌گذاری در دولت دوره‌ی غیبت را ارائه می‌دهد. آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی در حمایت از اصل دوم متمم قانون اساسی، تلگرافی دارند که هفتم جمادی‌الاول ۱۳۲۵ در مجلس قرائت شد و در آن آمده است:

مجلس محترم شورای ملی شیدالله تعالی ارکانه، ماده شریفه ابدیه که به موجب اخبار واصله، در نظامنامه اساسی درج و قانونیت مواد سیاسیه و نحوها من الشرعیات را به موافقت با شریعت مطهره منوط کرده‌اند، از اهم مواد لازمه و حافظ اسلامیت این اساس است.[۴۴]

آخوند خراسانی و ملا عبدالله مازندرانی، همچنین، در تلگراف‌های بعدی علاوه بر انتخاب هیئت مجتهدان نظار، بر افتتاح مجلس «سنا» نیز ــ به‌عنوان یکی از مصوبات مهم و متمم مجلس شورا ــ توصیه کردند. این مجتهدان پیشرو و

نامدار نجف، سرانجام سیاهه‌ی ۲۰ نفر از مجتهدان را ــ که نائینی و مدرس جزء آن‌ها بودند ــ به مجلس شورای ملی معرفی کردند. و در همین مکتوب، تفسیر آخوند و همفکرانش از اصل دوم متمم قانون اساسی قید شده است.

در این مکتوب، که به‌منزله‌ی تفسیر اصل نظارت تلقی می‌شود، کوشش شده است تا مرزهای اختیارات نمایندگان مردمی مجلس شورای ملی، هیئت نظار مجتهدان و محاکم شرعی نافذالحکومه را روشن سازد. به این معنی که قوانین مملکتی را از نظر عنوان و موضوع به سه دسته‌ی سیاسی، مالی و قضایی تقسیم کرده است، سپس مشخص می‌کند که تطبیق دخل و خرج مملکتی و تسویه و تعدیل امور مالیه ــ چون مطلقاً خارج از عنوان سیاسات است ــ صرفاً در حیطه‌ی اختیار نمایندگان بوده و هیئت نظار در این تصمیم‌گیری‌ها دخالتی ندارند.

موارد قضایی صرفاً به وظیفه‌ی خاصه‌ی حکام شرع تعلق دارد و مجلس فقط می‌تواند برای انتظام صورت امور قضایی مردم، کیفیت اجرا و مصادیق نافذالحکومه را تعیین کند.

در این میان، آن‌چه مشخصاً وظیفه‌ی رسمیه‌ی هیئت نظار است، «فقط رعایت انطباق قوانین سیاسه مملکت بر شرعیات است»، به‌گونه‌ای که «با قواعد مقدسه اسلام مخالفت نداشته باشد».

تفسیر فوق گویی خلاصه‌ی اندیشه‌ی نائینی در ***تنبیه‌الامّه*** است که به‌صورت نظامنامه‌ی فعالیت سیاسی مذهبی علما در رژیم جدید، از سوی آخوند خراسانی و ملاعبدالله مازندرانی، رسماً اعلام می‌شود.

یادداشت‌ها

۱. نراقی، ملا احمد (بی‌تا). **عوایدالایّام**. تهران: چاپ قدیم. ص ۱۸۷ به بعد.

۲. نجفی، شیخ محمدحسن (۱۳۶۷). **جواهرالکلام**. ج۲۲و ۱۵، ۱۴ ، ۱۱.تهران:دارالکتب الاسلامیه.

۳. انصاری، شیخ مرتضی (۱۳۶۸). **المکاسب**، قم: مکتب علامه.

ـ (بی‌تا). **رساله زکات**. قم:آل‌البیت.

ـ الحاجیانی، عباس (۱۴۰۴ ق). **مجموعه رسائل فقهیه و اصولیه**. قم: مکتب مفید و رساله شیخ انصاری در باب اجتهاد و تقلید، ص ۷۰ به بعد.

۴. امین، محسن (۱۴۰۳ ق). **اعیان‌الشیعه**. ج ۹. تهران:وزارت ارشاد اسلامی. ص ۵.

۵. شبیری زنجانی، سید موسی. ویژه‌نامه **روزنامه جمهوری اسلامی** در یک‌صدمین سالگرد رحلت میرزای شیرازی: «حماسه فتوی». تهران: ۷ اسفند ۱۳۷۰. ص ۳۰.

۶. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴). **تشیع و مشروطیت**، تهران: امیرکبیر. ص ۱۶۰.

۷. کسروی تبریزی، احمد (۱۳۷۰). **تاریخ مشروطه ایران**. تهران: امیرکبیر. ص.۶۱۵

۸. کسروی تبریزی، *همان*، ص.۷۳۰

۹. آذری قمی، احمد (۱۳۷۲). **ولایت فقیه از دیدگاه فقهاء**، قم: دارالفکر. ص ۹۴ـ۷۲.

۱۰. انصاری، **المکاسب**، پیشین، ص ۱۵۵ـ۱۵۳.

۱۱. الحاجیانی، پیشین، ص ۷۰ به بعد.

۱۲. انصاری، پیشین، ص.۱۵۳

۱۳. *همان*، ص.۱۵۳

۱۴. *همان‌جا*.

۱۵. *همان*، ص.۱۵۴

۱۶. *همان‌جا*.

۱۷. *همان‌جا*.

۱۸. *همان*، ص ۱۵۵.

۱۹. الحاجیانی، عباس. **مجموعه رسائل فقهیه و اصولیه**. رساله شیخ انصاری در باب اجتهاد و تقلید، ص.۷۰

۲۰. *همان‌جا*.

۲۱. انصاری، **المکاسب**، پیشین، ص.۷۶

۲۲. *همان*، ص ۷۶ـ۷۵.

۲۳. *همان*، ص.۵۴

۲۴. الگار، حامد (۱۳۶۹). **دین و دولت در ایران**. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: توس. ص ۲۵۳. به نقل از: **قصص‌العلماء تنکابنی**. ص۷۵.
۲۵. انصاری، پیشین، ص.۳۲۲
۲۶. هاردینگ، سرآرتور (۱۳۷۰). **خاطرات سیاسی**. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی. تهران: انتشارات کیهان. ص ۵۰ ـ ۲۴۹ و ۲۲۹.
۲۷. الگار، پیشین، ص ۳۷۰.
۲۸. *همان*، ص۳۱۳.
۲۹. آدمیت، فریدون (۱۳۶۰). **شورش بر امتیازنامه رژی**. تهران. پیام. ص ۲۷ـ ۲۶.
۳۰. «الیوم استعمال تنباکو و توتون بأیّ نحوکان در حکم محاربه با امام زمان است».
ـ هیدجی، حاج ملا محمدعلی (۱۳۸۱). **رساله دخانیه**. به اهتمام علی‌اکبر ولایتی. تهران: وزارت امورخارجه.ص ۱۲۵.
ـ کربلایی، شیخ حسن (۱۳۷۳). در مجموعه سده تحریم تنباکو: «*تاریخ دخانیه*. به اهتمام رسول جعفریان. تهران: امیرکبیر. ص ۱۱۴ـ۱۰۹.
۳۱. آخوند خراسانی (۱۴۰۶ ق). **حاشیه مکاسب**. تصحیح مهدی شمس‌الدین. تهران: وزارت ارشاد اسلامی. ص۹۲.
۳۲. *همان*، ص ۹۴ـ۹۳.
۳۳. *همان*، ص۹۴.
۳۴. *همان*، ص ۹۸ـ۹۷.
۳۵. *همان‌جا*.
۳۶. کفایی، عبدالحسین مجید (۱۳۵۸). **مرگی در نور: زندگانی آخوند خراسانی**. [بی‌جا]:کتابفروشی زوار. ص ۱۵۸. به نقل از: **حیات یحیی**. ج ۳. ص۱۰۲.
۳۷. *همان*، ص ۱۵۹. به نقل از کسروی. **تاریخ مشروطه ایران**. ج ۲، ص ؟.
۳۸. نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۳۴). **تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله**. به کوشش و با مقدمه سید محمود طالقانی. تهران: [بی‌نا]. ص۴۸.
۳۹. *همان*، ص.۴۷
۴۰. *همان*.
۴۱. کفایی، پیشین، ص.۱۶۰
۴۲. کسروی، پیشین، ص.۷۳۰
۴۳. نائینی، پیشین، ص.۱
۴۴. ترکمان، محمد (۱۳۶۸). مجموعه مقالات **تاریخ معاصر ایران**: «نظارت مجتهدین طراز اول: سیر تطور اصل دوم قانون اساسی در دوره اول تقنیه». ج اول. تهران: مؤسسه .

پژوهشی و مطالعات فرهنگی بنیاد مستضعفان، ص ۳۱. این اصل **صبح صادق**، سال اول، شماره ۵۹ (۵ جمادی‌الاول ۱۳۲۵) با آرای زیر به تصویب رسید:
ورقه قبول: ۵۸ نفر، ورقه امتناع: ۲۸ نفر، ورقه رد: سه نفر

فصل دهم

اجتهاد و سیاست در دوره‌ی مشروطه

مقدمه

ورود علمای دینی به نهضت مشروطیت، مبتنی بر تلقی سیاسی ـ فقهی ویژه‌ای بود (برداشت‌های شیخ مرتضی انصاری). اما این حضور، در مرحله‌ی اثباتی و زمانی که در صدد جایگزینی نظام سیاسی دیگری بر ویرانه‌های رژیم استبدادی برآمد، تبعات نظری بسیاری داشت، چالش‌ها و کنکاش‌های نظری تعیین‌کننده‌ای برانگیخت، و رویکردهای متفاوت، منجر به جریان‌های سیاسی ـ اجتماعی متفاوتی شد و حتی به گلایه‌ها، کدورت‌ها و اختلافات «درون صنفی» روحانیت انجامید.

این همه، برخاسته از یک چیز بود؛ علمای دینی، به ضرورت موضع‌گیری‌های اجتماعی[1]، سرانجام به محیطی پا گذاشته بودند که حال و هوای متفاوتی داشت و ناچار در فضایی متفاوت با تاریخ گذشته تنفس می‌کردند. فضای جدید البته با برخی جاذبه‌های نظری بنیادین همراه بود که تعلق نظر برخی متفکرین روحانی ـــ از جمله آخوند خراسانی و نایینی ـــ را فراهم کرده بود.

این دوگانگی از یک‌سو، و وقفه‌ی طولانی در نظریه‌پردازی و ارائه‌ی مفاهیم نوپای «سیاست شرعی» ـــ که در ابتدای دوره‌ی قاجاریه جوانه زده بود ـــ از سوی دیگر، مواد لازم برای تنش‌ها و تعارضات فکری ـ اجتماعی را مهیا کرد.

در عین حال، شرایط پیش آمده، تأملات سیاسی ـ مذهبی علما را همچنان

ضروری می‌نمود. در کشاکش این بحران سیاسی - فکری، در نهایت گرایش‌های گوناگون نظری در چارچوب قانون اساسی ویژه (مصوب ۱۳۲۴ ق) و متمم آن (۱۳۲۵ق) تدوین و ارائه شد. سپس **تنبیه‌الامه** (۱۳۲۷ ق) به توضیح و توجیه تئوریک آن پرداخت.

نقطه‌ی مرکزی تحلیل **تنبیه‌الامه** بر محور رابطه‌ی شریعت و مشروطیت استوار بود که اصل دوم متمم قانون اساسی با دخل و تصرفاتی در پیشنهاد شهید نوری ناظر به آن بود. این اصل، مکانیسم قانونی حضور علمای شرعی را در سیستم قانون‌گذاری تعیین کرده بود.

رویدادهای بعدی، گویای آن است که علمای سیاسی کوشش می‌کردند فعالیت‌های سیاسی خود را در قالب قانون اساسی سازمان دهند. در سطور آینده این مسئله را ارزیابی می‌کنیم.

نظارت مجتهدین

اصل دوم قانون اساسی ــ متمم ــ در این باره اشعار می‌دارد:

> مجلس مقدس شورای ملی که به توجه و تأیید حضرت امام عصر (عج) و بذل مرحمتِ اعلی‌حضرت شاهنشاه اسلام - خلدالله ملکه و سلطانه - و مراقبت حجج اسلامیه - کثرالله امثالهم - و عامه ملت ایران تأسیس شده است، باید در هیچ عصری از اعصار، مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام - صلی الله علیه و آله - نداشته باشد و معین است که تشخیص قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهده علمای اعلام - ادام‌الله برکات وجود هم - بوده و هست. لهذا رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار، هیأتی که کمتر از پنج نفر نباشد، از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند، به این طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مراجع تقلید شیعه اسامی بیست نفر از علما که دارای صفات مذکوره باشند معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند و پنج نفر از آن‌ها را ــ یا بیشتر به مقتضای عصر ــ اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا به حکم قرعه تعیین نموده، به سمت عضویت بشناسند تا

> موادی که در مجلسین عنوان می‌شود، به دقت مذاکره و غوررسی نموده هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند. رأی این هیأت علما در این باب مطاع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت مهدی (عج) تغییرپذیر نخواهد بود.[۲]

تصویب اصل فوق به معنی آن است که آینده‌ی روحانیت در سیاست ایران، لزوماً در چارچوب نظارت خواهد بود. این اصل در دوره‌ی اول اجرا نشد و دوره‌ی دوم تقنینیه پس از سقوط استبداد صغیر و تصرف تهران توسط آزادی‌خواهان در ذیقعده‌ی ۱۳۲۷ ق در بهارستان تشکیل شد. بارکلی، وزیر مختار انگلیس در ایران، در گزارش ۲۲ رمضان ۱۳۲۷ خود به سر ادوارد گری وزیر خارجه‌ی انگلیس، درباره‌ی کوشش‌های علمای نجف ــ خراسانی و... ــ در اجرای «اصل نظارت» می‌نویسد:

> راپورت‌هایی که از بغداد می‌رسد، نشان می‌دهد علمای کربلا و نجف باز هم در مورد ایران توجه و مراقبت دارند و خیال دارند چهار نفر وکیل برای نمایندگی در مجلس انتخاب کنند. ولی گمان نمی‌رود موفق باشند، چرا که اتفاق آرا در بین خود علما نیست.[۳]

این گزارش بیانگر این نکته است که مراجع و علمای طرفدار مشروطیت مقیم عتبات، در این ایام، درصدد انتخاب و تهیه‌ی سیاهه‌ی مجتهدین موردنظر برای معرفی به مجلس دوره‌ی دوم بودند.[۴]

آخوند خراسانی و ملاعبدالله مازندرانی در تلگراف ۲۳ ذیقعده همچنین علاوه بر انتخاب هیأت مجتهدین ناظر، از دست‌اندرکاران مجلس درخواست کردند که «مجلس سنا» را که «جزء متمم و تالی مجلس شوراست» افتتاح نمایند.[۵]

خراسانی و همفکرانش، در پی مکاتبات طولانی با علما و حوزه‌های علمیه‌ی مناطق مختلف، بالاخره سیاهه‌ی ۲۰ نفر از مجتهدین را ــ که نایینی و مدرس جزو آن‌ها بودند ــ به مجلس شورای ملی معرفی کردند.

تفسیر اصل نظارت

آخوند خراسانی در مکتوب سوم جمادی‌الاول ۱۳۲۸ خود، ضمن معرفی فهرست‌وار ۲۰ نفر از مجتهدین به مجلس، در بیان وظیفه‌ی مقامیه‌ی هیأت نظارت، به تفسیر اصل دوم متمم قانون اساسی پرداخته، می‌نویسند:

وظیفه مقامیه آقایان عظام نظار که به عضویت منتخب می‌شوند، رعایت تطبیق قوانین راجعه به سیاسات مملکتی است کائناً ماکان، بر احکام خاصه و عامه شرعیه، اما تسویه و تعدیل امور مالیه و تطبیق دخل و خرج مملکت مطلقاً خارج از این عنوان است...

چنان‌که قوانین راجعه به مواد قضائیه و فعلی خصومات و قصاص و حدود و غیر ذلک از آن‌چه صدور حکم در آن‌ها وظیفه خاصه حکام شرع انور است و برای هیأت معظمه دولت جز ارجاع به مجتهدین عدول نافذ الحکومه و اجرای حکم صادر، کائناً ماکان مداخله و تصرفی نیست، البته وضع این‌گونه قوانین و دستورالعملی حکام شرع انور هم از وظایف مجلس محترم ملی خارج، در شریعت مطهره مبین و معلوم و وظیفه مجلس محترم در این امور فقط تعیین کیفیت ارجاع و اجرا و تشخیص مصداق مجتهد نافذ الحکومه است. بعون‌الله تعالی مصادیق واقعیه معین شوند ان شاءالله تعالی.

آقایان علمای عظام که فعلاً در مجلس محترم سمت عضویت دارند اگرچه اتصاف جمله آن‌ها به اوصاف ثلاثه معتبره در هیأت معظمه نظار معلوم است، لکن چون وظیفه رسمیه این هیأت معظمه ***فقط رعایت انطباق قوانین سیاسیه*** مملکت بر شرعیات [است] لهذا از معرفی ایشان در این موقع عجالتاً اغماض شده، ولکن البته انظار شریفه ایشان هم معین هیأت معظمه نظار خواهد بود. ان شاءالله تعالی.[۶]

در مطلب بالا که به‌منزله‌ی تفسیر اصل نظارت تلقی می‌شود، تلاش می‌شود مرزهای اختیارات نمایندگان مردمی مجلس شورای ملی، هیأت نظارت مجتهدین و محاکم شرعی نافذالحکومه روشن شود. به این معنی که قوانین مملکتی را به لحاظ عنوان و موضوع به سه دسته تقسیم کرده (سیاسی، مالی و قضایی) سپس مشخص می‌کند که تطبیق دخل و خرج مملکتی و تسویه و تعدیل امور مالیه، چون مطلقاً خارج از عنوان سیاسات است صرفاً در حیطه‌ی

اختیار نمایندگان بوده و هیأت نظار در این تصمیم‌گیری‌ها دخالتی ندارند.

موارد قضایی صرفاً وظیفه‌ی خاصه‌ی حکام شرع است و مجلس فقط می‌تواند برای انتظام صورت امور قضایی مردم، کیفیت ارجاع و مصادیق نافذالحکومه را تعیین نماید.

در این میان آن‌چه شخصاً وظیفه‌ی رسمیه هیأت نظار است، «فقط رعایت انطباق قوانین سیاسیه مملکت بر شرعیات است»، به‌گونه‌ای که «مخالفت با قواعد مقدسه اسلام نداشته باشد».

تفسیر فوق گویی خلاصه‌ی اندیشه‌ی نایینی در تنبیه‌الامه است که به صورت نظامنامه‌ی فعالیت سیاسی ـ مذهبی علما در رژیم جدید، از سوی آخوند خراسانی و ملاعبدالله مازندرانی، رسماً اعلام می‌شود.

اوضاع سیاسی ـ اجتماعی ایران در دوره‌ی اول مشروطه

کوشش مرحوم خراسانی و دیگر مجتهدین، مقارن اوج رقابت روسیه‌ی تزاری و انگلیس در ایران بود. قرارداد ۱۹۰۷/۱۳۲۵ق بین روسیه و انگلستان که در آن، ایران را به سه منطقه (منطقه‌ی نفوذ روسیه در شمال، منطقه‌ی جنوب حوزه‌ی نفوذ انگلستان و منطقه‌ی مرکزی به‌عنوان حوزه‌ی حکومت مرکزی ایران) تقسیم کرده بودند، هرگز نتوانست به اختلاف میان دو قدرت خارجی پایان دهد. سایه‌روشن سیاست خارجی روس و انگلیس در ایران و در جنگ جهانی اول، آثار و پیامدهای مهمی برای کشور ما داشت که به‌عنوان مهم‌ترین رویدادهای دوره‌ی اول مشروطه ثبت شده‌اند. در این دوره به راستی دو متغیر دولت مستبد مرکزی و نفوذ فرهنگ غربی در اوج خود قرار دارد. اهم رویدادهای سیاسی ـ اجتماعی این دوره عبارت‌اند:

۱. افزایش نفوذ روس و انگلیس در ایران متعاقب قراردادهای ۱۹۰۷ و به‌ویژه ۱۹۱۵ که در سخت‌ترین روزهای جنگ جهانی اول منعقد شد و به‌طور سری ایران را به دو قسمت تحت‌الحمایه روس و انگلیس تقسیم کرد.[۷]

۲. شروع جنگ جهانی اول و بی‌طرفی ایران که با درگیری عثمانی و روسیه

در حوالی تبریز و فعالیت شدید آلمان‌ها و انگلیس‌ها، ایران به صحنه‌ی مهم دیپلماسی و حضور نظامی دولت‌های متخاصم تبدیل شد.[۸]

۳. انقلاب سوسیالیستی ۱۹۱۷ روسیه شوروی که تأثیر به‌سزایی در ایران داشت و دیدگاه دیگری در سیاست و حکومت مطرح کرده بود. جاذبه‌ی این انقلاب در دوره‌ی اول مشروطه بسیار قابل توجه است. همچنین تأثیر بلشویک‌ها در رویدادهای بعدی ایران به‌گونه‌ای است که هرگز نمی‌توان از جاذبه‌ها و دافعه‌های بازتابی آن در کشور چشم پوشید. مهم‌ترین تأثیر رقابت و رویارویی کمونیسم و سرمایه‌داری در ایران، گرایش انگلیس‌ها به ایجاد یک دولت قوی متمرکز بود که بتواند ضمن دفاع از ایدئولوژی غربی‌ها، سپری در مقابل کمونیسم باشد.[۹]

۴. نهضت جمهوری‌خواهی. اگرچه این نهضت ابزار دست رضاشاه برای تضعیف احمدشاه قاجار بود، به هر روی وجوهی از تمایلات اجتماعی و سیاسی موجود در کشور را هم نشان می‌داد.[۱۰]

غبارآلود و مبهم بودن زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و بین‌المللیِ «جمهوری‌خواهی»، علما را در موضع مخالف آن قرار داد: قطع رابطه‌ی دین و سیاست در جمهوری تازه تأسیس ترکیه، دخالت سفارتخانه‌ها و گروه‌های وابسته به خارج در این نهضت، برچسب‌های بلشویکی و رضاخانی نهضت جمهوری‌خواهی، همگی از عوامل مهم زمینه‌ساز برای مخالفت علما بود. تصور علما با این جریان این بود که با تکیه بر قانون اساسی از آفت‌های احتمالی «جمهوری» پیشگیری نمایند. امام خمینی(ره) در این باره و با اشاره به مرحوم مدرس می‌گوید:

> ... در زمان رضاخان یک مدرسی در مجلس بود که آن وقت که رضاخان می‌خواست جمهوری درست بکند، نگذاشت ـ ولو بر خلاف مصالح شد و اگر درست شده بود بهتر بود. لکن آن وقت این‌ها نظر سوء داشتند؛ یعنی او که به سلطنت نرسیده بود، می‌خواست رئیس جمهور شود و بعدش حالا کارهای دیگر بکند. کسی که جلو او را گرفت مدرس بود که نگذاشت این کار عملی شود...[۱۱]

رضاخان که در این زمان رئیس‌الوزرا بود، پس از ملاقات با علما در قم ضمن اعلامیه برج حمل ۱۳۰۳، درباره‌ی توقف جمهوری‌خواهی گفت:

... چون من و کلیه آحاد و افراد قشون... همواره در صدد بوده‌ایم که اسلام روز به روز رو به ترقی و تعالی گذاشته و احترام مقام روحانیت کاملاً رعایت و ملحوظ گردد، لهذا در موقعی که برای تودیع آقایان حجج اسلام و علمای اعلام به حضرت معصومه(ع) مشرف شده بودم با معظم لهم در باب پیشامد کنونی تبادل افکار نموده و بالاخره چنین مقتضی دانستیم که به عموم ناس توصیه نمایم عنوان جمهوری را موقوف و در عوض تمام سعی و هم خود را مصروف سازند که موانع اصلاحات و ترقیات مملکت را از پیش برداشته در منظور مقدس تحکیم اساس دیانت و استقلال مملکت و حکومت ملی با من معاضدت و مساعدت نمایند...[۱۲]

در همین زمینه سه تن از مهم‌ترین مجتهدان آن دوره، آیت‌الله سید ابوالحسن موسوی اصفهانی، آیت‌الله شیخ محمد حسینی غروی نایینی و آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری تلگراف ذیل را مخابره کردند:

... چون در تشکیل جمهوریت، بعضی اشکالاتی شده بود که مَرضیٌ عموم نبود و با مقتضیات این مملکت مناسبت نداشت، لهذا در موقع تشرف حضرت اشرف آقای رئیس الوزرا دامت شوکته برای موادعه به دارالایمان قم، نقض این عنوان و الغاء اظهارات مذکوره و اعلان آن به تمام بلاد را خواستار شدیم و اجابت فرمودند. ان‌شاءالله تعالی عموماً قدر این نعمت را بدانند و از این عنایت کاملاً تشکر نمایند.[۱۳]

۵. تغییر سلطنت از قاجار به پهلوی. رضا پهلوی و مراجع تقلید در طول دوره‌ی اول مشروطه، به دلایل گوناگون روابط نسبتاً خوبی داشتند. مهم‌ترین علل این رابطه‌ی نسبتاً خوب را می‌توان در دو عامل خلاصه کرد:

الف) تظاهرات مذهبی و علاقه‌ای که رضا پهلوی به روحانیت و مظاهر مذهبی نشان می‌داد، از جمله عزم زیارت عتبات پس از ختم قیام خوزستان ــ خزعل ــ و قبول نظر مجتهدین در مسئله‌ی جمهوریت و امثال آن[۱۴]، به‌گونه‌ای بسیار مؤثر

موجبات نزدیکی و اعتماد مراجع را فراهم کرده بود.

ب) رضاخان توانسته بود با قدرت نظامی خود برخی مشکلات و ناامنی‌های پس از جنگ جهانی اول را در ایران سامان دهد. سید حسن مدرس درست به همین دلیل رضاخان را وزیر جنگ لایق و سردار سپه را از این حیث منحصربه‌فرد دانسته و می‌کوشد، مضار فرعی او را در جهت منافع اساسی‌اش برای مملکت رفع نماید.(۱۵)

به هر حال رضاخان در خطابه‌ی تاج‌گذاری خود، «توجه مخصوص» خود را معطوف به حفظ اصول دیانت و استحکام مبانی آن نموده و تقویت کامل اساس دیانت را به‌عنوان یکی از مسائل مؤثر در وحدت ملی و تقویت روح جامعه‌ی ایرانی تلقی کرد(۱۶) و علی‌رغم آن‌که مرحوم مدرس سلطنت او را خلاف قانون اساسی معرفی کرده بود(۱۷) بنا به گواهی مکی، برخی از علمای نجف از جمله سید ابوالحسن موسوی اصفهانی «جلوس میمنت مأنوس پادشاه اسلام پناه پهلوی ایدالله نصره بر تخت سلطنت» را «تهنیت» گفتند.(۱۸) در فاصله‌ی سال‌های پس از جنگ جهانی اول تا واگذاری سلطنت به رضاخان (۲۱ آذر ۱۳۰۴) به دلیل همنوایی ظاهری دولت ــ شخص رضاخان ــ با علما، مراجع دینی در تکاپوی اجرای اصل دوم متمم قانون اساسی، کوشش‌های مهمی انجام می‌دهند. پس از آن‌که تلاش‌های آخوند خراسانی و همفکرانش در سال ۱۳۲۹ـ۱۳۲۸ق با فوت ناگهانی آخوند و شرایط بحرانی جنگ جهانی اول متوقف گردید، در شعبان ۱۳۴۲ق علمای نجف لایحه‌ای به مجلس شورای ملی ارسال کردند و ۲۰ نفر از مجتهدین برای انتخاب «هیأت نظار» معرفی شدند. لایحه و فهرست فوق را که سید ابوالحسن موسوی اصفهانی و شیخ محمد حسین نوری و غروی نایینی فرستاده بودند، شیخ عبدالکریم حائری، مؤسس حوزه علمیه قم، نیز تأیید کرد.(۱۹)

اما این همنوایی سردار سپه و علما، مستعجل بود؛ سردار سپه که برای رسیدن به آمال خود سیاست نزدیکی به علما و اطاعت ظاهری از آن‌ها را پیش گرفته بود و بنا به نقل عبدالهادی حائری ــ مؤلف ***تشیع و مشروطیت در ایران*** ــ هر از چندگاهی وعده‌ی اجرای اصل دوم متمم را می‌داد، پس از تاج‌گذاری راه خود را

جدا کرد و از علما فاصله گرفت. از این پس، تثبیت قدرت دیکتاتوری و استبدادی رضاخان، ماهیت ضد اسلامی سیاست‌های او، غرب‌گرایی صوری و مضحک، کوشش و پافشاری مصرانه در جمع بین مظاهر غربی و سنت‌های باستانی و ماقبل اسلامی، و اعلام ضمنی دنیوی بودن خصلت حکومت براساس الگوهای اجتماعی غربی از قبیل دخالت در زندگی روزمره‌ی مردم با تعیین اجباری نوع لباس، دخالت در نظام قضایی، کشف حجاب زنان... و به‌طور کلی، جهت کلیِ به اصطلاح اصلاحات و سیاست‌های رضاشاه، رابطه‌ی علما و رضاشاه را شدیداً از هم گسست[۲۰] و آنان را در بستری از «واگرایی» و «بی‌اعتمادی» به سلطان قرار داد.

بدین‌ترتیب استبداد رضاخانی و اختناق فرهنگی ـ سیاسی حاکم بر کشور تا شهریور ۱۳۲۰ ــ که جنگ جهانی دوم سایه‌های آن‌را از هم درید ــ موجب شد تا نه تنها «اصل نظارت مجتهدین» مطابق پیش‌بینی قانون اساسی مطلقاً اجرا نگردد، بلکه حتی کسی قدرت سخن گفتن از آن و تأمل در اندیشه‌ی سیاسی ـ مذهبی را هم نداشته باشد. تنها شخصی که در فاصله‌ی بین دوره‌ی اول مشروطه و تاج‌گذاری رضا شاه، ۱۲۸۵ـ۱۳۰۴، در زمینه‌ی مبارزات سیاسی خود گاه‌گاهی از اندیشه سیاسی خود به‌عنوان مجتهد دینی سخن گفته بود، مرحوم سید حسن مدرس است که در این‌جا به‌طور مختصر با اندیشه‌ی وی آشنا می‌شویم.

اندیشه‌ی سیاسی سید حسن مدرس (۱۲۸۷ـ۱۳۵۷ق)

شرح حال و زندگانی شهید مدرس در تألیفات متعددی که اخیراً انتشار یافته‌اند، آمده است. از این‌رو ما در این‌جا فقط به نقل بیوگرافی مختصر او اشاره می‌کنیم.

سیدحسن مدرس فرزند سید اسماعیل‌بن میرعبدالباقی و از رجال روحانی و سیاسی دوره‌ی مشروطه و پهلوی اول است. وی در ۱۲۸۷ق در قریه سرابه کچو از توابع زواره اردستان، به دنیا آمد. در دوره‌ی دوم تقنینیه به‌عنوان مجتهد طراز اول برای «نظارت» بر قوانین به مجلس شورای ملی راه یافت و سپس چهار دوره‌ی متوالی نماینده منتخب مردم در مجلس بود. شهید مدرس از مهم‌ترین

رجال روحانی است که در شرایط اختناق رضاخانی به شدت از دیانت و استقلال ملت دفاع کرد. در جنگ جهانی اول موضع‌گیری ویژه‌ای داشت و از اعضای کابینه‌ای بود که مهاجرین تشکیل داده بودند. وی سپس به تهران بازگشت و در مبارزه‌ای بسیار سخت، شجاعانه در برابر جاه‌طلبی‌های رضاشاه ایستادگی کرد. این رویاروییِ نابرابر به تبعید سیدحسن مدرس و سرانجام شهادت او در ۱۳۵۷ق در زندان خواف کاشمر منجر شد.[۲۱]

درباره‌ی مبارزات سیاسی سیدحسن مدرس تألیفات زیاد و پراکنده‌ای منتشر شده است که همگی عمدتاً به نقش و مبارزه‌ی سیاسی این مجتهد مجاهد پرداخته‌اند.[۲۲] اما در این میان اندیشه‌ی سیاسی او هرگز به صورت تحلیلی بررسی نشده است. تنها نوشته‌ای که در این زمینه گردآوری شده است، کتابی است با عنوان **مدرس در پنج دوره تقنینیه** تألیف محمد ترکمان در این کتاب، نطق‌های مدرس در مجلس شورای ملی، از مذاکرات مجلس استخراج شده و در دسترس خواننده قرار گرفته است.[۲۳]

بدین‌ترتیب در این پژوهش کوشش می‌کنیم تا حتی الامکان تصویری ــ هر چند اجمالی ــ از اندیشه‌ی سیاسی آیت‌الله مدرس به دست آوریم. البته این تصویر، ناقص است زیرا ما به تألیف یا تألیفات سیاسی مدرس دسترسی نداریم.

مشهور است که مدرس کتابی به نام ***کتاب زرد***، درباره‌ی سیاست و مسائل معاصر خود نگاشته است.[۲۴] لکن هنوز چنین کتابی در دسترس عموم قرار نگرفته و محتوای آن مکشوف نیست.

به هر حال تلاش ما برای دستیابی به اندیشه‌ی سیاسی شهید مدرس الزاماً مبتنی بر گفتارهایی است که به مناسبت‌های مختلف در مجلس شورای ملی بیان شده است.

شهید مدرس فعالیت سیاسی خود را بر مبنای «حفظ قانون اساسی»، «مشروطیت»، «دیانت» و رابطه‌ی «دیانت و سیاست» استوار کرده و می‌گوید:

... هیچ فرقی نمی‌کند، دیانت ما عین سیاست ماست، سیاست ما عین دیانت ما... همان قسم که به ما دستورالعمل داده شده است، رفتار می‌کنیم.[۲۵]

اکنون به جست‌وجوی مفردات و رابطه‌ی آن‌ها در تفکر سیاسی آیت‌الله مدرس می‌پردازیم.

۱. اجتهاد سیاسی مدرس

برای ورود به اندیشه‌ی سیاسی مدرس، بحث از اجتهاد سیاسی او شروع خوبی است. زیرا نشان می‌دهد که کردار و گفتارهای سیاسی مدرس، حساب شده و ملهم از مبانی تئوریک است. از این‌رو استقلال سیاسی آیت‌الله مدرس بر پایه‌ی «اجتهاد سیاسی» او استوار است. وی در یکی از نطق‌های خود چنین اظهار می‌کند:

> من خودم... در این مملکت و در شهر شما مقلد سیاست هیچ‌یک از رجال این مملکت نیستم؛ یعنی رجالی را سراغ ندارم که فکرش در سیاست عالیتر باشد از خودم، که من کورکورانه تقلید کنم. می‌شود در جهل مرکب باشم، می‌شود مطابق واقع باشد، لکن مقلد سیاست هیچ یک از رجال این مملکت چه اروپا رفته و چه اروپا نرفته، چه پیر و چه جوان، نبوده‌ام، و در سیاست دماغی بالاتر از دماغ خودم ندیده‌ام، ممکن است در جهل مرکب باشم لکن ان‌شاءالله الرحمن این طور نیست. لذا از روی دلیل و برهان باید بگویم و بشنوم و بفهمم تا موافقت با سیاست کسی داشته باشم.[۲۶]

موضع‌گیری‌های سیاسی مدرس درباره‌ی مسائل مهم مملکتی و مفاهیم سیاسی-مذهبی که با آن مواجه بوده است، همگی مبتنی بر شیوه‌ی اجتهاد و استنباط سیاسی اوست.

۲. جدایی «دین و سیاست»، علت عقب ماندگی ممالک اسلامی

آیت‌الله مدرس در یکی از نطق‌های خود، که در مجلس دوره‌ی چهارم ایراد کرده‌اند، به تأمل در ضعف و انحطاط دولت‌ها و ممالک اسلامی پرداخته و ریشه‌یابی این وضعیت و جست‌وجوی راه چاره برای درماندگی کشورهای اسلامی را اساسی‌ترین انگیزه‌ی خود در فعالیت‌های سیاسی- مذهبی بیان می‌کند. مدرس درباره‌ی نتیجه‌ی تأمل و تفکر خود در این زمینه می‌گوید:

... فکر می‌کردم چرا ممالک اسلامی رو به ضعف رفته و ممالک غیر اسلامی رو به ترقی؟ چندین روز فکر کردم و بالاخره چنین فهمیدم که ممالک اسلامی، سیاست و دیانت را از هم جدا کرده‌اند ولی ممالک دیگر سیاست‌شان عین دیانت‌شان، یا جزو آن است. ممکن هم هست اشتباه کرده باشند. لهذا در ممالک اسلامی اشخاصی که متدین هستند دوری می‌کنند از اشخاصی که در سیاست هستند. آن‌ها دوری کردند، ناچار همه نوع اشخاصی رشته امور سیاسی را در دست گرفته، لهذا رو به عقب می‌رود. با خود گفتم باید فکری کرد..[۲۷]

مدرس کوشش می‌کند که به هر ترتیبی این دو مقوله ــ دین و سیاست ــ را آشتی داده و متدینین را به عرصه‌ی سیاست بکشاند.

۳. «مشروطه»، حلقه‌ی آشتی دیانت و سیاست

وی سرانجام به این نتیجه می‌رسد که نظام مشروطه ظرفی است که در داخل آن سیاست و دیانت، دولت و ملت آشتی کرده، و اختلاف و دوگانگی جای به وحدت و یگانگی خواهد سپرد.

... با خود گفتم باید فکری کرد. آمدم با دو نفر از اساتید بزرگ که فعلاً هر دو به رحمت ایزدی پیوسته‌اند درباره این مسئله مذاکره کردم و بالاخره با مشروطه منطبق شد که به‌واسطه آن این اختلاف از میان برداشته شود و هرکس که امین‌تر است، بیشتر خدمت به سیاست مملکت بکند.[۲۸]

از این دیدگاه، مدرس خود را در سیاست مشروطه درگیر کرده و به‌عنوان انگیزه‌ی بنیادین مشروطه‌خواهی خود می‌گوید:

من و امثال من و بزرگتر از من که مشروطه را تصدیق کردیم برای این بود که یک اختلافی از میان برداشته شود. این معنی ندارد که دولت و ملت، سیاست و دیانت دو تا باشد. پیغمبر اکرم (ص) که مؤسس دیانت بود، رئیس سیاست [هم] بود. از آن وقت که اختلاف پیدا شد، ممالک اسلام رو به ضعف رفت.[۲۹]

چنین می‌نماید که گفتار فوق محور اساسی فعالیت‌های مدرس را شکل می‌دهد و انگیزه‌ی تصمیم، مبارزه، رویارویی‌ها و درگیری‌های او را توضیح می‌دهد. او قرآن را «مایه‌ی قانون اساسی مشروطه» معرفی کرده و در مخالفت با کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ خطاب به مجلس می‌گوید:

... اگر یک روز هم به عمر مجلس شورای ملی باقی بماند، یک کسی برخلاف اساس مشروطیت اقدام کند از وکالت منعزل است.[۳۰]

٤. وظیفه و خاستگاه دولت

مدرس در مورد خاستگاه و وظیفه‌ی عمومی دولت بر این عقیده است که «حاکم و سائس یک جمعیت باید از مال آن جمعیت»، آن‌ها را اداره کند و جامع اداره کردنش در این دو کلمه است: «تعمیر البلاد و تأمین العباد». این هدف، شامل همه‌ی دولت‌ها می‌شود. لکن از حیث منشأ و مسئولیت دولت، مدرس بدون این‌که حصری در نظر داشته باشد، می‌گوید:

این سائس و حاکم یک مرتبه مبعوث از جانب خدا است و در این صورت باید از روی کتابی که خداوند برای او فرستاده رفتار کند، ولی امروز این خارج از موضوع ماست و البته دستور از برای آن حاکم و سائس که منصوب از جانب خداست همان کتاب آسمانی است.

یک مرتبه مثل زمان ما که این‌طور پیش آمده است، آن حاکم و سائس منصوب از جانب ملت است. در این صورت وظیفه او اجرای دستوری است که ملت به او می‌دهد و هر دستوری از تعمیر بلاد و تأمین عباد این ملت، یعنی موکلین به آن وکیل می‌دهند باید رفتار کند و آن همین است که شما اسمش را قانون اساسی می‌گذارید. قانون اساسی دستوری [است] که ملت به آن شخص می‌دهد و آن حاکم و سائس اگر برطبق آن عمل نکرد ظالم و متعدی و لازم‌الدفع است....[۳۱]

مدرس به این دلیل که به قانون اساسی اعتماد دارد، از همان موضع به کنترل اداره‌کنندگان جامعه و نیز وظیفه‌ی وکلای مجلس می‌پردازد. اما به‌تدریج برداشت‌ها از مفاهیم اساسی قانون و قانون اساسی تفاوت کرده و موضع‌گیری

مدرس و رقبای او شروع می‌شود. اکنون به برخی از این دیدگاه‌ها ــ البته از منظر مرحوم مدرس ــ می‌پردازیم.

۵. مشروطیت و اراده‌ی اجتماعی

مدرس ضمن مقایسه‌ی دو نوع حکومت «استبداد» و «مشروطه» اظهار می‌کند که این دو رژیم اصلاً با هم مناسبتی ندارند که بگوییم این بهتر است یا آن، چرا که بین این دو نظام سیاسی تباین است؛ تباین ضد با ضد. نمی‌شود گفت مشروطه بهتر است یا استبداد... در عین‌حال مدرس با توجه به این نکته که اراده‌ی اجتماعی «اقوی و اتقن» است، می‌گوید:

...استبداد طول کشید تا بیست سال قبل که اشخاص منور الفکر از داخله مملکت به خیال افتادند که امورات اجتماعی این مملکت از اداره شخصی خارج شود و اراده، اجتماعی شود، و نسبت به این مسئله هر عاقلی که به درجه اول عقلی باشد تصدیق خواهد کرد که اداره کردن امور شخصی با اراده اجتماعی اقوی و اتقن است تا اداره کردن امور شخصی [اجتماعی] با اراده شخصی... و این مسئله از بدیهیأت است. اگر منور الفکرهای خودمان به این خیال افتادند که خوب کردند. اگر هم دست غیبی به این خیالشان انداخت خوب بوده. خیر و خوب از هر کس که برسد خوب است.(۳۲)

سپس مدرس به فراهم نبودن زمینه‌ی لازم برای تحقق مشروطیت در ایران اشاره کرده و با اشاره به ناکامی‌های رژیم مشروطه می‌افزاید:

هی اداره درست کردیم. معنی اراده اجتماعی هم همین است، ولی اشخاص مناسبِ این وضع پیدا نشدند، تربیت نشده بودند... و در ادارات اراده اجتماعی که معنی مشروطه بود کاملا به جریان نیفتاد.(۳۳)

مدرس با تأکید می‌گوید: «ما با این بی‌بضاعتی باز هم پر عقب نماندیم.» ایشان جملات زیر را که حاکی از تجارب چندین ساله‌ی او از مشروطه است بیان می‌کند:

... ولی من گمانم این است آن دست غیبی همراه بود که ما مشروطه شویم. از این مشروطه خیری ندیده‌ایم... اداره مشروطه ما کدام است؟ این مجلس مشروطه

است؟ آن اداره مشروطه ما کدام است؟... البته بلدیه باید خانه را خراب کند، خیابان را وسیع کند، چنار را کجا بکارد و منار را چه کند، اما بلدیه مشروطه، نه [هر] بلدیه‌ای... و هکذا فعلل و تفعلل.[۳۴]

۶. شریعت و قانون

چنان‌که اشاره کردیم، مدرس شریعت و قانون را در نظام مشروطه تقریباً یکسان تلقی کرده، در یکی از نطق‌هایش قرآن را مایه‌ی قانون اساسی معرفی می‌کند.[۳۵] بنابراین با هر سلطانی که برخلاف مشروطه و قانون اساسی عمل کند، مخالفت کرده و بر این عقیده است که «هر سلطانی مطیع مشروطه باشد، ما مطیع او هستیم».[۳۶]

مدرس در برابر اعتراض جراید به موضع‌گیری‌های خود می‌گوید:

من هواخواه قانون و حافظ قانون هستم، نه حافظ روزنامه‌ها و شب‌نامه‌ها و حرف‌های کوچه و بازار.[۳۷]

مدرس ضمن یکی از گفتارهای خود درباره‌ی سربازگیری ملی، به‌عنوان عضو «هیأت نظار» با بیان این‌که «نطق وی و دیگر آقایان خمسه سندیت دینی دارد»، درباره‌ی رابطه شریعت و قانون، اعم از قوانین اساسی و عادی می‌گوید:

... امکان ندارد که قانون اساسی نقطه تخلف داشته باشد با قوانین اسلامی.[۳۸]

در عین‌حال مدرس درباره‌ی رابطه‌ی بین شریعت و برخی ضرورت‌های اجتماعی ـ سیاسی که عرفاً و برای تسهیل امور عمومی باید به آن‌ها توجه شود، چنین توضیح می‌دهد:

... اما... [این‌که] مسئله ادارات دولتی و امورات عرفی است، صحیح است ولی فرق است میان موافقت با شرع و مخالفت نکردن.

آن نکته که قانون اساسی گفته، «مخالفت با شرع نداشته باشد»، نفرمودند «موافق با شرع باشد»؛ یعنی در کتاب و سنت نیست که یک اداره که به پا می‌شود باید مشتمل بر صندلی یا پرده یا میز باشد و اول زنگ بزنند. این‌ها دخلی به موازین شرعیه ندارد... لهذا این قانون دیوان محاسبات که خوانده می‌شود، اگر

یک چیزش مخالف با شرع بود، ما این‌جا حرف می‌زدیم. می‌گفتیم این یک فقره‌اش را هم چنین باید کرد.

هرجا ببینیم مخالفتی را، هر چه باشد خواهیم گفت. اداره، دولتی باشد، ملتی باشد، هرچه باشد موافقت نمی‌خواهد، باید همین قدر مخالفت نداشته باشد.[۳۹]

۷. نظام وظیفه‌ی اقلیت‌های مذهبی

مرحوم مدرس براساس دیدگاه فوق، ضمن دفاع از اصل سربازگیری ملی[۴۰] درباره‌ی سربازگیری از اقلیت‌های مذهبی ایرانیان می‌گوید:

و اما این‌که... طوایف عیسوی هم عسکر بدهند، ابداً اهل ذمه نباید عسکر بدهند. آن‌ها باید پول بدهند و ما عسکر. تکلیف، ایثار کردن مال به مسلمانان است، آن‌ها پول بدهند، و مسلمان‌ها جان بدهند برای حفظ آن‌ها که در حمایت اسلام هستند. ابداً ما تجویز نمی‌کنیم که از غیر مسلمین سرباز گرفته شود؛ یعنی این تکلیف دینی به مسلمانان تعلق دارد؛ تکلیف اسلام به غیر اهل اسلام تعلق نمی‌گیرد...

در مذهب اسلام و در قانون اساسی فرموده‌اند این مللی که نسبت به اسلام جزئند و کأنه پناهنده اسلام هستند، فرموده‌اند آن‌ها را اجبار نکنید و به قهر و غلبه رفتار نکنید.[۴۱]

مدرس گفتار فوق را به‌عنوان ناظر بیان کرده است و مؤید این نکته است که وی سربازگیری بر پایه‌ی «قانون تابعیت ملی» را که به‌گونه‌ای برابری مذهبی را در امور عمومی- سیاسی تداعی می‌کند، قبول ندارد. قانون تابعیت ملی از شقوق عمده‌ی اصل ملت- سرزمینی و ناسیونالیسم است که حضور در فعالیت‌ها و انجام تکالیف عمومی را نه براساس مذهب، بلکه براساس برابری ملی استوار می‌سازد.

آیت‌الله مدرس طبق برداشتی که از قانون اساسی و مشروطیت دارد، ملت را نه بر مبنای ناسیونالیسم و «دولت ـ کشور»، بلکه براساس اشتراک در مذهب توضیح می‌دهد. از این دیدگاه «ملت» که در قانون اساسی به آن اشاره شده است، مساوی با مسلمانان ساکن ایران خواهد بود و دیگر اقلیت‌ها نه عضو جامعه‌ی سیاسی، بلکه پناهنده‌ی آن تلقی می‌شوند، چون تکالیف ملی، اسلامی

هستند و «تکلیف اسلام به غیر اهل اسلام تعلق نمی‌گیرد»، و نیز «امکان ندارد که قانون اساسی نقطه تخلف داشته باشد با قوانین اسلامی»، پس تکالیف ملی مورد نظر قانون اساسی مشروطه‌ی ایران الزاماً باید به مسلمین تعلق بگیرد و شامل دیگران نخواهد شد.

۸. مفهوم ملت

گفتیم که مدرس مفهوم ملت را به اشتراک در اعتقادات مذهبی تعریف می‌کند. او در مذاکرات راجع به تعداد اقلیت‌های مذهبی و نمایندگان آن‌ها در مجلس شورای ملی، خطاب به میرزا یانس می‌گوید:

> عرض کردم باید ملت را معین کرد... اختلاف نژاد باعث اختلاف ملت نمی‌شود.

مدرس سپس در توضیح مفهوم «ملت» چنین می‌گوید:

> گویا ملت محل اشتباه شده است. خیلی تعجب می‌کنم. ممکن است مذاهب مختلفه در تحت یک ملت و دارای یک ملت باشند. ملت آن است که یک اصل باشد که آن مذاهب مختلفه در آن اصل شریک باشند؛ مثل ماها که اهل سنت و جماعت، در ملیت متحد هستیم؛ یعنی اسلام اصلمان است؛ می‌گویند ملت اسلام و نمی‌توانند ما را دو قسمت بکنند. در ملیت، از حیث ملت یکی هستیم و این‌که می‌فرمایند، خیلی محل تعجب است. خود مسیحیین راضی به تجزیه نیستند و ما نشسته‌ایم این‌ها را قطعه‌قطعه می‌کنیم و تجزیه یک مذهبی می‌کنیم. ملیت نصارا هم دارای مذاهب مختلفه هستند، ولی در اصل ملیت متحدند. تمام، مسیحی محسوب می‌شوند، دیگر تکه تکه کردن آن‌ها یک چیزی است که خود صاحبان مذهبشان هم به آن راضی نیستند.[۴۲]

آیت‌الله مدرس ضمن مشاهده‌ی مشکلات قانون‌گذاری، با دیدگاهی که درباره‌ی رابطه‌ی قانون و شریعت دارد، کوشش می‌کند در جریان قانون‌گذاری مجلس شورای ملی، فلسفه‌ی قانون را به دو نوع ویژه تقسیم کند و خط و مشی قوه‌ی تقنینیه را با عنایت به الزامات مذهبی روشن سازد.

۹. فلسفه‌ی دوگانه قانون در کشورها

مدرس چنین می‌اندیشد که برای جلوگیری از تشتت و کندی روند قانون‌گذاری در مجلس شورای ملی ابتدا باید حدود اختیارات تقنینی را مشخص کرد. وی در این زمینه بر این عقیده است که هر قانونی در تمام کشورها دو فلسفه دارد: ماهیت، و ترتیبات اداری. فلسفه‌ی متعلق به ماهیت قانون، همان است که به‌واسطه‌ی پیغمبر (ص) رسیده است و در مذهب اسلام موجود است. اما مجلس شورای ملی ایران صرفاً باید درباره‌ی فلسفه‌ی اداره و اجرا بحث کند. برخلاف سایر دول که هر دو فلسفه‌ی قانون را خودشان ملاحظه می‌کنند. متن گفتار مدرس در این باره هرچند طولانی است، به لحاظ اهمیتی که دارد ذکر آن ارزش فراوان دارد:

قانون در هر جایی در چیزهای مملکتی دو فلسفه دارد؛ اختصاص ندارد به جایی که ملیت و ملتی باشد یا نباشد؛ هر قانونی دو فلسفه دارد.

یک فلسفه متعلق به ماهیت است و یک فلسفه راجع به ترتیب و اداره وسایل است. سایر دول هر قانونی جعل و وضع می‌کنند، باید آن دو فلسفه را خودشان ملاحظه کنند. هم فلسفه راجع به ماهیت مواد و هم فلسفه متعلق به [ترتیبات] اداری و مواد دیگر. در مملکت ما فلسفه متعلق به ماهیت قانون و ماهیت مواد است. فلسفه عادی آن فلسفه است که به‌واسطه پیغمبر رسیده است و آن فلسفه که باید مجلس شورای ملی ملاحظه کند و مقصود از انعقاد هم همین است، همان فلسفه اداری است که باید ایراد کنند یا به تقلید، یا به فنون خودشان و آن فلسفه ماهیت که متعلق به اداره کردن مواد امور سیاسی مملکت است. اگر آقایان تأمل بفرمایند در عرایض و نظر بنده...، عمده محظوراتی که از گذشتن قوانین در دارالشورای ملی پیدا می‌شود و به تعویق می‌افتد، عمده این است که غالب ماها می‌خواهیم به آن فلسفه [ماهیت] عمل کنیم. و اگر آن فلسفه را به همان فلسفه عادی که به ما رسیده است به حال خود بگذاریم و در فلسفه ثانی بحث کنیم که فلسفه اداری و امور سیاسی باشد، قوانین ما مرتباً و منظماً از مجلس می‌گذرد، بدون این‌که هیچ محظوری داشته باشد.[۴۳]

مدرس بر این عقیده است که محظورات پیش آمده در اجرای قوانین موضوعه‌ی مجلس به این دلیل است که قانون‌گذاران در مجلس شورای ملی می‌کوشند فلسفه‌ی ماهیت را در اداره داخل کنند. از این دیدگاه، وی علاوه بر مخالفت با سربازگیری از اهل ذمه، با بسیاری دیگر از قوانین که به نحوی با «ماهیت» مرتبط است، از قبیل قانون وقف و غیره[۴۴] نیز مخالفت می‌کند. یکی از مهم‌ترین مخالفت‌های مدرس، در مورد قانون «حق شرکت زنان در انتخابات عمومی» است.

۱۰. زن و انتخابات

آیت‌الله مدرس پیرو همان تقسیمی که در فلسفه‌ی قانون دارد، چنین می‌اندیشد که «زنان حق انتخاب ندارند؛ خداوند در این‌ها چنین قابلیتی قرار نداده است که حق انتخاب داشته باشند.» در اندیشه‌ی مدرس زنان «مستضعفات» هستند و بنابراین تخصصاً و بدواً از دایره‌ی «منتخبین» خارج بوده، «نباید اسم نسوان را در منتخبین برد». مدرس با عصبانیت و خشم فراوان در این باره می‌گوید:

> از اول عمر تا حال بسیار در بر و بحر ممالک اتفاق افتاده بود برای بنده، ولی بدن بنده به لرزه نیامد، و امروز بدنم لرزید. اشکال بر کمسیون این‌که اولاً نباید اسم نسوان را در منتخبین برد، که از کسانی که حق انتخاب ندارند نسوان هستند؛ مثل این‌که بگویند دیوانه‌ها نیستند، سفها هستند. این اشکال است بر کمسیون. و اما جواب ما... از روی برهان باید صحبت کرد و برهان این است که امروز ما هرچه تأمل می‌کنیم می‌بینیم خداوند قابلیت در این‌ها قرار نداده است که لیاقت حق انتخاب را داشته باشند. مستضعفین و مستضعفات و آن‌ها از آن زمره‌اند که عقول آن‌ها استعداد ندارد.
>
> گذشته از این‌که در حقیقت نسوان در مذهب اسلام ما در تحت قیمومتند؛ الرجال قوامون علی النساء؛ در تحت قیمومت رجال هستند. مذهب رسمی ما اسلام است. آن‌ها در تحت قیمومتند؛ ابداً حق انتخاب نخواهند داشت. دیگران باید حفظ حقوق زن‌ها را بکنند، که خداوند در قرآن می‌فرماید در تحت قیمومتند؛ و حق انتخاب نخواهند داشت، هم دینی و هم دنیوی.[۴۵]

مدرس به‌طور کلی قانونی را لازم‌الاجرا می‌داند که اسلام آن‌را تأیید می‌کند و یا

مخالفتی با آن نداشته باشد. او «دقت می‌کند هر جا که قانون اسلام است سر مویی خلاف نشود.» هر قانونی اگر «حکم اسلام» نباشد، ممکن نیست که از تصویب «مجلس شورای ملی اسلامی» بگذرد.

خلاصه‌ی اندیشه آیت‌الله مدرس درباره‌ی رابطه‌ی قانون و شریعت، در گفتار ذیل منعکس است؛

> ... قانونی که در مملکت ما وضع می‌شود، هر جا لفظ قانون می‌گوییم، یعنی قانون اسلام، اعم از این‌که به عناوین اولیه باشد یا به عناوین ثانویه.[۴۶]

مدرس از این دیدگاه، مجلس شورای ملی را «مقدس» و «کعبه مقصود»[۴۷] دانسته و چنان قدرتی به آن می‌دهد که «در مملکت مشروطه هیچ کس در هیچ امری با مجلس نمی‌تواند مقاومت کند».[۴۸] او می‌کوشد «مهما امکن این اساس مشروطیت» را حفظ نماید.

استبداد مطلق سال‌های ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ ش

آیت‌الله سیدحسن مدرس، مجتهد پرکار مذهبی ـ سیاسی، ابتدا راه‌حل همگرایی و آشتی مذهب و سیاست را در سیستم مشروطه جست‌وجو می‌کند و سپس تجارب سال‌های بعد، او را به این نتیجه می‌رساند که «آن دست غیبی... از این مشروطه خیری ندیده است».

روشن است که مداخله‌ی دول پیروز در جنگ جهانی اول و نیاز ژئوپلیتیکی آنان به ایران، شکل‌گیری یک نظام قدرتمند مرکزی در سیمای رضاخان را ضروری می‌کرد. این ضرورت سیاست خارجی البته با ایده‌آل‌ها و دیدگاه‌های ایرانیان، به‌ویژه علمای مذهبی، ناهمخوانی داشت. از این‌رو انتظار علما از مشروطه‌ی نوپا البته برآورده نشد. با این همه علما و به‌ویژه آیت‌الله مدرس هنوز به سیستم مشروطه و قانون اساسی مصوب ۱۳۲۵ ق اظهار علاقه می‌کرد و استبداد و خودسری‌های رضاشاه را مانع تحقق اهداف و ایده‌های آن می‌دانستند. لکن خفقان سال‌های ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ش اجازه‌ی هیچ‌گونه تحرک سیاسی و در نتیجه تأمل در سیاست و اندیشه‌ی سیاسی به علما را نمی‌داد. علما در این دوره‌ی

۱۶ ساله و حتی پس از آن به راستی در موضع تدافع و انفعال قرار داشتند.

سلطنت استبدادی رضاشاه

شانزده سال خفقان عمومی، سرزمین ایران را فرامی‌گیرد و در این سال‌ها سخن، فقط تعریف و تمجید از اعمال و ابتکارات دیکتاتور است. هیچ‌کس قدرت ابراز عقیده ندارد و احساس امنیت نمی‌کند. همه‌ی ابزارهای قدرت در دست یک نفر و در جهت تمایلات اوست. رضاخان براساس اصل تمرکز امور را اداره می‌کرد و مجالس مقننه بر حسب تمایل شخص سلطان تشکیل و انتخاب می‌شد. رئیس مجلس دوره‌ی هشتم در نطق اختتامیه‌ی خود گفت: «نبوغ و استحکام اراده‌ی شاهنشاه ایران پراکندگی و تشویش را به وحدت و تمرکز و قوت مبدل ساخت و ما را به ایفای وظایف خودمان توانایی و اقتدار داد...» و نخست‌وزیر نیز رضا شاه را «روح امروز مملکت» و دیگر ارکان مقننه و اجرایی را «چشم و دست» سلطان تلقی کرد[۴۹] و این همه البته به لحاظ آن بود که در دور بعدی «مورد بی‌مهری سلطان» واقع نشوند. رضا شاه به راستی در مقابل هرگونه مخالفت و اختلاف‌نظر ناشکیب بود و در کنار اخلاق نظامی خشن خود، علاقه‌ی زیادی به ارائه‌ی تصویری مدرن از یک جامعه‌ی سنتی داشت و این موضوع ناگزیر او را به سمت خصومت با مخالفین و علمای دین سوق می‌داد. تبعید شهید مدرس، واقعه‌ی خراسان و... نمونه‌های بارز این خشونت نظامی بود.

غربگرایی و اصلاحات اجتماعی رضاشاه

بین سال‌های ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ ساختار اجتماعی ایران بسیار تغییر کرد؛ الگوهای دیرپای زندگی از هم گسست و تمایلات اجتماعی دیگری که عموماً دربار و تحصیل‌کردگان غربی القا می‌کردند جانشین آن می‌شد. رواج شهرنشینی و مهاجرت یک‌سویه از روستا به شهر، در تغییر این بنیادها تأثیر اساسی داشت. مهاجران بریده از وطن به راحتی می‌توانستند جذب فرهنگ جدید شهری شده و پس از مدتی حاشیه‌نشینی به مرکز نمادهای فرهنگی ـ اجتماعی تبدیل شوند.

خوار شمردن میراث مذهبی، بازگشت به ایران قبل از اسلام و در عین‌حال شیفتگی به ظواهر تمدن غربی، حیات «ایران نو» تحت لوای استبداد پهلوی را به صورت شکلکی تناقض‌آمیز درآورده بود و این البته برای علمای مذهبی قابل تحمل نبود.[۵۰] لباس متحدالشکل، نظام اجباری، اهمیت دادن به اقلیت‌های دینی، کشف حجاب زنان و دیگر سیاست‌های »اصلاح اجتماعی» رضاخان، باعث واگرایی سلطان و علما شد. واکنش علما به این واگرایی، همانند دوره‌ی ناصرالدین شاهی دوگانه بود؛ عده‌ای رابطه‌ی خود را با سیاست و حکومت قطع کردند و عده‌ای دیگر به مبارزه‌ی سیاسی با حکومت روی آوردند. به عقیده‌ی یکی از نویسندگان معاصر، رابطه‌ی دو دیدگاه فوق را می‌توان نوعی «عمل‌گرایی» در برابر «خاموشی گزینی» توصیف کرد. از دیدگاه این نویسنده، این‌ها دو دیدگاه سیاسی متفاوتند، نه دو دیدگاه متفاوت نسبت به سیاست.[۵۱]

به هر حال در میان مخالفین روحانی رضاخان در این دوره و دوره‌ی پهلوی دوم، آیت‌الله کاشانی شهرت زیاد دارد.

اندیشه سیاسی آیت‌الله کاشانی (۱۳۴۰ ـ ۱۲۵۹ ش)

آیت‌الله سیدابوالقاسم کاشانی در ۱۲۵۹ در تهران متولد شد. وی در شانزده سالگی همراه پدرش آیت‌الله سیدمصطفی کاشانی به شهر نجف مسافرت کرد و در آن‌جا ماندگار شد. علوم دینی را از محضر درس پدر، آیت‌الله حاج میرزا حسین و حاج میرزا خلیل و آخوند خراسانی فراگرفت و به درجه‌ی اجتهاد رسید. وی در مبارزات ضد استعماری و انقلاب ضدانگلیسی ۱۹۲۰ میلادی عراق شرکت کرد. آیت‌الله کاشانی در دوره‌ی پهلوی از فعالان مذهبی ـ سیاسی بود. در دوره‌های هفتم و هفدهم به نمایندگی مجلس شورای ملی برگزیده شد. کاشانی از مهم‌ترین رهبران جنبش ملی کردن نفت ایران بود و در دوره‌ی هفدهم، ریاست مجلس و رهبری نیروهای مذهبی را عهده‌دار بود. در این دوره او به ریاست مجلس برگزیده شد[۵۲] ولی جز در موارد استثنایی در جلسات مجلس شرکت نمی‌کرد. قبل از این آیت‌الله کاشانی به سبب مخالفت با رژیم، به لبنان تبعید شده بود که پس از رأی مردم تهران به نمایندگی مجلس از لبنان به کشور فراخوانده شد. آیت‌الله کاشانی پس از سال‌ها

مبارزه سرانجام در ۲۳ اسفند ۱۳۴۰ش به رحمت ایزدی پیوست.[۵۳]

از آیت‌الله کاشانی کتاب مستقلی سراغ نداریم. بنابراین جست‌وجوی ما در اندیشه‌ی سیاسی این مجتهد سیاسی محدود به مطالبی است که با عنوان مجموعه پیام‌های آیت‌الله کاشانی گردآوری و منتشر شده است.[۵۴]

در این پژوهش، اندیشه‌ی سیاسی این شخصیت مذهبی- سیاسی را با عناوین عمده‌ی ذیل، بررسی می‌کنیم:

۱. پیوند دین و سیاست

آیت‌الله کاشانی نیز همانند مدرس بر رابطه‌ی دین و سیاست تأکید کرده و حضور سیاسی‌اش را مبتنی بر وظایف الهی ـ دینی خود، که دیانت اسلام آن‌را القا می‌کند، تلقی می‌نماید. طبعاً با توجه به پیوند دین و سیاست از دیدگاه این مجتهد و مبنای دینی فعالیت‌های سیاسی او، موضع‌گیری‌های سیاسی، و به عبارتی دیدگاه‌های سیاسی، او نیز تابع استنباط شرعی است.

کاشانی در چند مورد از مجموعه پیام‌ها به رابطه‌ی دین و سیاست پرداخته است. وی در پاسخ به خبرنگار روزنامه ایتالیایی «تمپو» می‌گوید:

> من اگر در ضمن وظیفه دینی و روحانی خود در امور سیاسی برادران دینی و هم‌وطنان خود دخالت می‌کنم، عملی خارج از وظیفه دینی و مذهبی انجام نمی‌دهم؛ زیرا دین اسلام دین سیاسی است و مقررات و قوانین اسلام برای دنیا و آخرت مسلمین است و من هم به مناسبت مقام روحانی و مذهبی که دارم موظفم که به امور اجتماعی و سیاسی مسلمین و هم‌وطنانم علاقمند باشم و برای سعادت آن‌ها مجاهده و مبارزه نمایم.[۵۵]

آیت‌الله کاشانی در عبارت فوق حضور سیاسی خود را وظیفه‌ی دینی تلقی می‌کند. وی در جمله‌ی دیگری با استناد به دستور معروف «من اصبح و لم یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم»، این وظیفه را یک «اصل» در اسلام معرفی می‌کند[۵۶] و حضور همپای سیاست و مذهب در دیانت اسلام را تفاوت عمده‌ی اسلام با مسیحیت می‌داند. آیت‌الله کاشانی در این‌باره می‌افزاید که مذهب مقدس اسلام روزگاری قسمت وسیعی از دنیا از اروپا تا هندوستان را زیر

سلطه‌ی مذهبی- سیاسی و اداری خود قرار داده بود. قوانین اسلامی برای همه‌ی امور زندگی اجتماعی مانند وطن‌خواهی و بسط عدل و داد و جلوگیری از ظلم و استبداد، احکام مفیدی آورده است:

شرع مقدس اسلام مسلمین را از رفتن زیر بار حکومتِ خارج و مخالف اسلام بازمی‌دارد و به همین جهت است که استعمارچیان اذهان مردم را می‌خواهند با تبلیغ این فکر که باید بین روحانیت و حکومت و سیاست جدایی باشد، مشوب کنند.

وی همچنین ضمن اشاره به نهضت ملی کردن نفت و مبارزات خود به‌عنوان یک وظیفه و فریضه‌ی مذهبی در این جنبش، می‌افزاید:

همچنین در سایر امور از قبیل فرهنگ و عدالت اجتماعی مذهب اسلام تأکیداتی مقرر داشتند که اجرای آن با ***رئیس مذهب*** است. و چگونه ممکن است [که] رئیس مذهب این احکام مقدس را ندیده انگاشته و به ***گوشه انزوا*** پناه ببرد.[۵۷]

۲. ریشه‌ی انحطاط مسلمین

آیت‌الله کاشانی با اعتقاد به لزوم پیوند دین و سیاست، با توجه به گذشته و حال تمدن و تاریخ کشورهای اسلامی، جدایی دیانت و سیاست را ریشه‌ی اساسی این انحطاط می‌داند. وی همانند مدرس، علت اصلی رشد و سقوط تمدن اسلامی را در پیوندی تنگاتنگ با رابطه‌ی دین و سیاست تحلیل می‌کند. از این دیدگاه تا زمانی که دین و سیاست در جوامع مسلمان‌نشین به آشتی و همگرایی نرسیده‌اند، غلبه بر ضعف و عقب‌ماندگی این جوامع امکان‌پذیر نخواهد بود. کاشانی در مصاحبه با کینگز بوری اسمیت (مدیر خبرگزاری اینترنشنال نیوز سرویس)، ضمن مقایسه رابطه دین و سیاست در مسیحیت و اسلام می‌گویند:

اختلاف عمده در این است که دین مسیح بیشتر جنبه رهبانیت و روحانیت دارد و حال آن‌که دین اسلام و احکام آن و کلیه امور اجتماعی و دنیایی آن در کمال انتظام است و برای هر موضوع سیاسی و دنیایی احکام خاصی دارد، چون در صدر اسلام همین احکام اجرا می‌شد و مسلمین نصف دنیا را تسخیر کردند. دیانت مسیح کلاس ابتدایی است و دیانت اسلام کلاس عالی.... به‌طور قطع و

یقین ایران از انحطاط فعلی خارج خواهد شد و در سایه دیانت اسلام، عظمت و جلال گذشته خود را باز خواهد یافت.... این انحطاط و ضعف فعلی ممالک اسلامی از موقعی شروع شد که گلارستون به اهمیت نفوذ قرآن پی‌برد و سعی در برانداختن نفوذ آن نمود.

از وقتی که مسلمانان احکام اسلامی را فراموش کردند انحطاط عمومی آنان به خصوص در ایران شروع شد. حالا در نتیجه قیام‌مان ان‌شاءالله روح جدیدی به این کشور دمیده خواهد شد.... به عقیده ما احکام اسلامی و اطاعت از آن‌ها و اجرای آن‌ها باعث آزادی و سعادت ملت می‌شود و آزادی و آسایش و حکومت عدل و داد استوار نخواهد شد مگر آن‌که ریشه فساد یعنی نفوذ شیطانی انگلستان از بین برود.(۵۸)

بدین‌ترتیب آیت‌الله کاشانی ریشه‌ی انحطاط ایران و سردرگمی‌های معاصر این کشور را در جدایی دین و سیاست می‌داند. اما توضیح می‌دهد که هرچند این جدایی علت عقب‌ماندگی است، خودْ معلول و تابعی از امپریالیسم و حرکت‌های امپریالیستی است که در آن زمان انگلستان مظهر آن بوده است.

از این‌رو مبارزه با امپریالیسم انگلستان و تلاش برای ملی کردن نفت زمینه‌ای برای اجرای احکام شریعت است(۵۹) به همین دلیل آیت‌الله کاشانی می‌گوید:

پس از مطالعات دقیق به این نتیجه رسیده‌ایم که بهبود وضع این مردم از راه تأمین مادیات و زندگی مادی آن‌ها باید شروع شود و یگانه راه تأمین این نظر قطع ریشه فساد انگلستان در ایران است.(۶۰)

به‌طور خلاصه ریشه‌ی عقب‌ماندگی ایران از دیدگاه آیت‌الله کاشانی دو چیز است: استعمار و جدایی دین از سیاست که این دو نیز به نوعی ترتب خطی دارند و در حقیقت باید گفت که استعمار، عامل نخست عقب‌ماندگی است.

۳. بهترین نوع حکومت

آیت‌الله کاشانی حکومت اسلامی را بهترین نوع حکومت می‌داند و در مقایسه با کمونیسم و گرایش‌های سوسیالیستی بر این باور است:

در نتیجه صحبت و تفهیم مبادی **حکومت اسلامیه** که بهترین طرز حکومت در دنیاست و باعث این است که هرکس از عدالت و امنیت و رفاهیت اساسی برخوردار باشد گمان نمی‌کنم کسی متمایل به این مسلک افراطی [کمونیسم] بشود. چنان‌که در صدر اسلام به‌واسطه این‌که قوانین اسلامی مجرا و متبع بود در مدت کمی مسلمین اغلب دنیای آن زمان را تسخیر کردند.[۶۱]

سپس آیت‌الله کاشانی حکومت اسلامیه را به لحاظ نوع آن به «حکومت دموکراسی حقیقی که منطبق با مبانی دین مبین اسلام است»[۶۲] تعریف می‌کند. بدین‌ترتیب شکل حکومت، دموکراسی است و «آزادی» رکن اساسی آن است و این دموکراسی زمانی «دموکراسی اسلامی» یا به تعبیر کاشانی «دموکراسی حقیقی» است که در آن «احکام اسلام» اجرا شود، چرا که:

در دین اسلام در مملکت اسلامی تمام جزئیات با هم پیوستگی دارد و اگر بنا باشد احکام اسلام کنار گذاشته شود آن وقت حکومت، اسلامی نیست. قانون اساسی ایران می‌گوید که دولت و شاه و همه مردم "باید" تابع احکام دین اسلام باشند.[۶۳]

قانون اساسی و نظام مشروطیت به این دلیل اهمیت دارد و کاشانی به آن علاقه دارد که متضمن اجرای احکام اسلام است. از این‌روست که آیت‌الله کاشانی «حقیقت اسلام»، قانون اساسی و «مشروطیت ایران» را کنار هم ذکر کرده و «جدال برای بقای حقیقت اسلام و حفظ اصول قانون اساسی و مشروطیت ایران» را «وظیفه دیانتی و تعهدی» می‌داند که در برابر ملت ایران دارد. وی حکومت مشورتی را «بر پایه قرآن کریم» دانسته و حفظ اصول قانون اساسی را مهم‌ترین وظیفه‌ی خود معرفی می‌کند.[۶۴]

وی طی پیامی در ۱۲ آبان ۱۳۳۲، با استناد به همین وظیفه‌ی دینی خود علت پشتیبانی نکردن از مصدق را مخالفت او با «نهضت ملی [مردم] و دیانت و قانون اساسی» اعلام می‌نماید.[۶۵]

٤. مشروطیت و قانون اساسی

چنان‌که گفتیم، رعایت و اجرای احکام اسلامی تنها هدف آیت‌الله کاشانی است.

وی به مشروطیت از این دیدگاه می‌نگرد که حداقل در تئوری، به لحاظ تضمین اجرای دیانت، حکومتی اسلامی است.

از این‌رو «قانون اساسی را ضامن حیات و بقای استقلال و ملیت» دانسته و در نامه‌ی مخالفت‌آمیز خود به مصدق که در ۱۳۳۱/۱۰/۳۰ نگاشته است، استدلال می‌کند که «تفکیک قوا پایه و اساس مشروطیت است. اختلاط قوای تقنینیه، قضائیه و اجرائیه بازگشت به حکومت دیکتاتوری است» و بنابراین درخواست اختیارات فوق‌العاده‌ی مصدق از مجلس به نوعی دیکتاتوری و مخالفت با قانون اساسی است. وی همچنین در این نامه «مشروطیت ایران» را «بر حقیقت اسلام و تعالیم رسول اکرم صلوات الله علیه و آله استوار» دانسته است که «و امرهم شوری بینهم» از آن سرچشمه می‌گیرد.[۶۶] کاشانی بدین طریق، تلویحاً، اختیارات گسترده‌ی درخواستی نخست‌وزیر را مخالف اسلام تلقی می‌کند و «یقین دارد که مصدق نصایح بی‌آلایش او را خواهد پذیرفت»، چرا که «حفاظت قانون اساسی که حافظ استقلال مملکت است، بر هر فردی لازم است» و قانون اساسی ودیعه‌ی ملت است و نباید گذاشت که «فردا... قلدری بیاید و این قدرت‌ها را در دست گیرد».[۶۷] آیت‌الله کاشانی در این زمینه با تغییر و به اصطلاح «اصلاحات قانون اساسی» توسط دربار مخالفت کرده[۶۸] و آن‌را سمّ قاتل می‌داند.

وی ضمن ردّ «جمهوری‌خواهی»[۶۹] در ایران با اشاره به اقدامات مصدق می‌گوید:

> به شما می‌گویم که فتح و غلبه با طرفداران اسلام و حکومت مشورتی بر پایه قرآن کریم و اصول قانون اساسی خواهد بود.... کسی که به نام آزادی بر ضد آزادی مردم قدم بر می‌دارد و به نام مشروطیت و قانون اساسی ایران با تمام قدرت به محو آن کمر بسته است بداند که پیش از او مردمان دیگری با وسایل بیشتر بر ضد مردم قیام نمودند و سرانجام در سراشیبی سقوط و بدنامی فرو افتادند....[۷۰]

۵. آزادی، اساس حکومت ملی

در آخرین نقل‌قول از آیت‌الله کاشانی دیدیم که وی، آزادی، مشروطیت و قانون اساسی را به دنبال هم ذکر می‌کند و این بدان معنی است که از دیدگاه او این سه مفهوم پیوند نزدیکی با هم دارند و اسلامی بودن چنین حکومتی علاوه بر اجرای

احکام دینی به دلیل مشورتی بودن آن است. کاشانی در گفتاری راجع به «اساس حکومت ملی و علل و عدم موفقیت آن در ایران» تقریباً به همان نتیجه‌ای رسید که قبل از او مدرس گفته بود، و آن این‌که در ایران برای تحقق مشروطیت زمینه‌ای وجود نداشته است. کاشانی فراهم نبودن زمینه‌ی رشد مشروطیت را به «نبودن آزادی» مربوط می‌داند و خطاب به ارباب جراید درباره‌ی علل مخالفت خود با دولت رزم‌آرا می‌گوید:

... پوشیده نیست که اساس حکومت مشروطه بر بنیان آزادی استوار است و بدون آزادی اصلاً حکومت مشروطه معنی ندارد. لزوم انتخابات آزاد، و تفکیک قوای ثلاثه و مسئولیت وزرا و اهمیت و مقام جراید به‌عنوان رکن چهارم مشروطیت و به‌طور کلی اصول قانون اساسی که به قیمت جان رادمردان ایران به دست آمده همه برای صیانت از آزادی است.

مشروطیت بدون آزادی کالبد بی‌روحی است که به زودی متلاشی می‌شود و پلیدی آن محیط آلوده به وجود می‌آورد... پیشرفت ملل و ترقی افراد به نسبت توسعه یا تحدید آزادی رو به فزونی یا کاهش می‌رود. آزادی بزرگترین ودیعه الهی است که خداوند متعال به بشر ارزانی داشته و آن‌را منشأ و سرچشمه تکامل قوای عقلی و روحی و جسمی او قرار داده است. با سلب آزادی مردم روز به روز تدنّی اخلاقی پیدا می‌کنند و روز به روز به پستی می‌گرایند تا آن‌جا که به کلی از حلیه انسانیت عاری شوند و به عالم حیوانی که غایت مطلوب آن خور و خواب و شهوت است درآیند و اسیر عوامل ظلم و جور شوند. واضح است که از حیوان کسی عرق ملی، تعصب قومی و حمیت دینی نباید توقع داشته باشد. (۷۱)

گفتار فوق مجموع آن چیزی بود که آیت‌الله کاشانی درباره‌ی رابطه‌ی آزادی و مشروطیت و، تلویحاً، فقدان آزادی به‌عنوان دلیل موفق نبودن حکومت ملی گفته‌اند. آیت‌الله کاشانی در این زمینه مجلس شورای ملی را مکانی مقدس و پایگاه آزادی تلقی می‌کند و کوشش می‌کند وکلای صالح و آزاد از نقاط مختلف کشور به آن راه پیدا کنند و این «یگانه علاج قطعی همه مفاسد دینی و

دنیوی» است.[۷۲] او در ۱۳۴۶ق در نامه‌ای به حاج میرزا مهدی مجتهد زنجانی می‌نویسد:

اوضاع ناهنجار و فساد دین و دنیای این ملت بدبخت... البته بر حضرت عالی پوشیده نیست و یگانه علاج منحصر اصلاح مجلس شورای ملی است که البته می‌دانید مرکز ثقل مملکت و مقدر تقدیرات این مملکت است و مع‌الاسف جهالت ملت و عدم توجه روحانیت به این نکته مهمه حیاتی باعث استفاده اشخاصی فاسد... اجنبی پرست گردیده....[۷۳]

کاشانی پس از آن‌که مجلس دوره‌ی هجدهم زیر ضربات و نفوذ دربار و زاهدی آغاز به کار کرد و مقدمات قرارداد کنسرسیوم نفت (۱۳۳۳ ش) فراهم شد، عامل همه‌ی این‌ها را از بین رفتن سنگر پارلمانی و اقدامات خودسرانه‌ی مصدق دانسته و خطاب به گزارش‌گر روزنامه می‌گوید:

می‌خواستین چه شود، آن‌قدر گفتم و فریاد برآوردم این سنگر پارلمانی را از بین نبر تا ملجأ و پناهگاه برای روزهای سخت باشد قبول نکرد و بالاخره نهضت ملی ایران از بین رفت و من دارم در تنور می‌سوزم.[۷۴]

خلاصه‌ی گفتار و اندیشه‌ی کاشانی در مورد آزادی، مجلس و مشروطیت را در پیام مخالفت او با تغییر قانون اساسی مشاهده می‌کنیم. آن‌جا که می‌نویسد:

شاها تغییر قانون اساسی به نفع شاه نیست و به ضرر ملت و مملکت تمام می‌شود. مملکت حاجت شدید به عدالت حقیقی اجتماعی دارد. آن هم موقوف به آزادی و اصلاح مجلس است نه به دیکتاتوری... و مداخله در انتخابات....[۷۵]

۶. دیدگاه درباره‌ی تمدن غرب

آیت‌الله کاشانی ضمن قبول «دموکراسی حقیقی» و «مشروطیت»، که آن‌ها را برگرفته از منابع مذهبی دانسته است، در پاسخ به این سؤال که آیا ایران از تمدن باختر پیروی و استفاده می‌کند یا خیر، چنین می‌گوید:

در بعضی مجبور است، مثلاً در مورد صنایع و ماشین‌آلات کشاورزی، ولی در

> بعضی دیگر خیر، مثلاً در قسمت قضایی و امثال آن، ما از اصول و تمدن اسلامی پیروی می‌کنیم.[۷۶]

عبارت فوق به این معنی است که ما در اخذ تکنولوژی و صنعت به واردات دستاوردهای غربی مجبور هستیم. اما در سیاست، فرهنگ و قضا، تمدن اسلامی منبع اخذ احکام و قوانین عمومی توسط دولت است. از این دیدگاه آیت‌الله کاشانی نیز همانند شهید مدرس به قوام و حزب دموکرات تحت رهبری او اعتراض می‌کند که:

> یک ماده‌اش تساوی حقوق مرد و زن است؛ معنی این امر، ما را به آن‌جا می‌کشاند که زنان مختار در طلاق بشوند، ارث پسران و دختران مساوی شود، زنان وکیل مجلس بشوند و در انتخابات هم شرکت کنند. مردها چه غلطی کرده‌اند که حالا زن‌ها... من چه‌طور می‌توانستم فرزند حسین‌بن‌علی(ع) بوده و بنشینم و به این فجایع بی‌اعتنا باشم....[۷۷]

عبارت فوق را از آن جهت نقل کردیم که بتوانیم از دیدگاه‌های آیت‌الله کاشانی درباره‌ی مفهوم آزادی، مشروطیت، استفاده از تمدن غرب و اهمیت مجلس آگاه شویم. از مجموع گفتار فوق چنین به‌نظر می‌رسد که اگر کاشانی خود را به مشروطیت و قانون اساسی پایبند می‌داند این به سبب برداشتی است که از سیاست اسلامی دارد و در جهت همین تلقی از شورا، به مشروطه اهمیت می‌دهد. بنابراین مفاهیم سیاسی که کاشانی و مدرس در عبارات خود به کار می‌برند، هرچند به‌طور لفظی با اصطلاحات و واژه‌های حکومت غربی یکسان است اما بار معنایی متفاوتی دارد که متأثر از دیدگاه‌های مذهبی است. از این‌رو اگر کاشانی از آزادی سخن می‌گوید و در کنار آن به حق انتخاب زنان اعتراض می‌کند، سخن متناقض نمی‌گوید. از دیدگاه این دو مجتهد، کاشانی و مدرس، اصطلاحات آزادی، مجلس، مشروطه و امثال آن فقط در چارچوب ویژه‌ی مذهبی معنا می‌شود و از این‌رو هرچند با تعابیر حکومت غربی متناقض است،

در حیطه‌ی منطق خود متناقض نیست.

به هر حال علمای سیاسی بعد از مشروطه به‌ویژه مدرس و کاشانی، بر این باورند که مشروطیت، مجلس، آزادی و نظایر آن‌را می‌توان در بطن و متن شریعت معنی کرد و درست به همین دلیل است که دفاع از مشروطیت و قانون اساسی ۱۳۲۵ق جنبه‌ی شرعی و الزام مذهبی دارد. روشن است که این مجتهدین با گنجاندن مفاهیم آزادی، انتخاب و... در متن شریعت و تفسیر شرعی از آن‌ها، فاصله‌ی بسیار زیادی با برداشت‌های دوران قبل از مشروطه در زمینه‌ی اندیشه‌ی فقهی ـ سیاسی دارند و چنان‌که قبلا اشاره کردیم متفکرین عصر پیش از مشروطه اگر به اندیشه فقهی ـ سیاسی روی می‌آورند، آن‌را در جهت ولایت گسترده فقیه به لحاظ شایستگی علمی تحلیل می‌کردند. تفکری که حاکمیت از بالا را نشانه می‌گرفت و این با مفهوم حاکمیت از پایین و در چارچوب انتخاب، تفاوت بسیار دارد، در عین‌حال که هر دو مجتهد حفظ و اجرای احکام اسلام را وجهه همت خود قرار می‌دهند.

اوضاع سیاسی ـ اجتماعی ایران از ۱۳۲۰ تا ۱۳۴۲

اندیشه‌ها و مبارزات آیت‌الله کاشانی مربوط به دورانی از تاریخ ایران است که در آن مسئله‌ی نفت و قانون اهمیت فراوانی داشت. در این دوره تصور عمومی علما و روحانیون ــ به استثنای عده‌ای از فداییان اسلام ــ بر این نظر استوار بود که می‌شود با شاه جوان به‌گونه‌ای کنار آمد که مصالح دین و کشور محفوظ باشد. آیت‌الله کاشانی و سپس آیت‌الله العظمی بروجردی هر دو بر این عقیده بودند. آن‌ها برخی ناهمخوانی‌های رفتار سلطان با اندیشه‌های دینی را به غرور و جوانی شاه نسبت داده و همواره کوشش می‌کردند دیدگاه‌های مذهبی خود را به وی گوشزد کنند.[۷۸] در این دوره سلطان همواره به قانون اساسی تأکید کرده و برای مقابله با نیروهای چپ و جبهه‌ی ملی به روحانیت اهمیت می‌داد. به‌طور کلی برخی پژوهش‌گران وضعیت کشور و قدرت سیاسیِ محمدرضا شاه را به چهار دوره تقسیم کرده‌اند:[۷۹]

۱. از شهریور ۱۳۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲
۲. از ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۶
۳. از ۱۳۳۶ تا ۱۳۴۲
۴. از ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷

دوره‌ی اول و دوم سلطنت محمدرضا شاه پهلوی معمولاً با برخی تعارفات دینی، احترام به علما و عمل به خواسته‌های روحانیت و مراجع همراه است. اما در دوره‌ی سوم یعنی بین سال‌های ۱۳۳۶ تا ۱۳۴۲ رابطه‌ی علما و دولت به سردی گرایید و مجتهدین در کنار برخی اعتراضات بسیار ضروری ـــ از قبیل مخالفت با اصلاحات ارضی، کشف حجاب زنان و تغییر قانون اساسی و... ـــ راه مماشات با سلطان را پیش می‌گیرند. البته در این‌جا منظور از مماشات، فاصله گرفتن بیشتر از شاه و سکوت حاکی از نارضایتی نسبت به دربار در عین نگرانی برای آینده‌ی کشور و مذهب است. در این شرایط آیت‌الله کاشانی در انزوای سیاسی قرار دارد و آیت‌الله العظمی بروجردی دیگر هرگز نمی‌خواهد شاه را ببیند. این رویدادها از سال ۱۳۳۶ شروع شد و در طول زمامداری دولت اقبال تشدید می‌گردد. سرانجام آیت‌الله بروجردی با اعتراض می‌گوید:

> ... من دیگر کاری با شاه ندارم و یک کلمه خطاب به ایشان نخواهم گفت. من خیال می‌کردم ایشان عواطفی دارند و می‌شد تذکراتی به ایشان داد. حال که بناست ترتیب اثر ندهد دیگر حرفی با ایشان ندارم.... بله، گزارش دهید. حتماً بگویید. من چه احتیاجی به شاه دارم؟ نه شاه و نه دولت‌ها هیچ‌یک نمی‌خواهند کاری برای مملکت بشود. فقط سعی دارند جشن‌ها بگیرند و دختران مردم را در این روزها، در خیابان‌ها با لباس کوتاه به‌عنوان جشن ۱۷ دی بگردانند. دیگر بس است. اصلاً در این مملکت چه‌طور می‌شود زندگی کرد؟![۸۰]

و این سخن از مرجعی است که ابتدا بر این نظر بود که «شاه باشد ولی اسلامی باشد.» وی در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد:

ما به شما می‌نویسیم «خلدالله ملکه» اما «خلدالله ملک» پادشاه اسلامی، پادشاه اسلام پناه.[۸۱]

به هر حال درحالی‌که محمدرضا شاه از سال ۱۳۳۶ و پس از آن با تأسیس ساواک و تغییر در سیاست مذهبی و همچنین تشدید دین‌زدایی در جامعه، راه خودکامگی و صعود به بلندی‌های استبداد را با شتاب طی می‌کرد، نخستین نشانه‌های افول سیاسی رژیم نیز خود را نشان می‌داد. دو چهره‌ی آگاهی‌بخش جامعه، یعنی علما و روشنفکران، هر دو از رژیم موجود قطع امید می‌کنند. از دیدگاه علما مهم‌ترین عوامل این رویداد عبارت‌اند از:

۱. بدبینی به سلطان، سیاست‌های استبدادی و ضد مذهبی دربار

۲. بدبینی به کارآیی قانون اساسی و نتایج منفی مشروطیت (که در قالب اخلاق اجتماعی ویژه تجلی پیدا کرده بود)

۳. مسئله‌ی استعمار و مداخلات بیگانگان به‌ویژه آمریکا در امور داخلی کشور.

نتیجه‌ی این نگرش ــ که پس از رحلت آیت‌الله بروجردی و به سبب سیاست‌های دربار عمیق‌تر شده بود ــ بی‌میلی و تنفر علما از استعمار، اندیشه‌ی غربی و سلطنت بود. آنان بی‌بندوباری‌های اخلاقی جامعه را چیزی جز میوه‌ی طبیعی مثلث فوق و جدایی جامعه از احکام و اندیشه‌های دینی نمی‌دانستند.

بدین‌ترتیب علما می‌بایست به دنبال جانشین دیگری در این زمینه باشند، اما این اندیشه‌ی جایگزین در دوره‌ی زندگی آیت‌الله بروجردی ضرورت نهایی و در نتیجه جوانب خود را نشان نداده بود. چیزی که بعداً با آغاز جنگ علنی دربار و حوزه به ضرورت از سوی امام خمینی مطرح شد. در این‌جا به اختصار به آراء سیاسی آیت‌الله بروجردی اشاره می‌کنیم.

اندیشه سیاسی آیت‌الله العظمی بروجردی (۱۲۹۲ـ۱۳۸۰ق/۱۳۴۰ش)

آیت‌الله العظمی حاج سیدحسین بروجردی فرزند سید علی طباطبایی از سلسله طباطباییان بروجرد است. وی در ۱۲۹۲ قمری در شهر تاریخی بروجرد متولد شد.

در ۱۲۹۹ به مکتب رفت و سال تحصیلش ـ ۱۲۹۹ ـ اولین سرمشق تحصیل بود که استادش به او یاد داد.

آیت‌الله بروجردی پس از فراگرفتن مقدمات در بروجرد به اصفهان رفت و فقه را نزد حاج سید محمد باقر درچه‌ای و فلسفه را نزد میرزا جهانگیرخان خواند و آن‌گاه به نجف رفت و در محضر آخوند ملاکاظم خراسانی تلمذ کرد و پس از ۸ ـ ۹ سال به بروجرد بازگشت و در آن‌جا ماندگار شد. در سال ۱۳۲۴ش برای مداوا به تهران آمد سپس عازم مشهد شد و پس از مدتی به دعوت بزرگان حوزه به قم رفت و مرجع تقلید شیعیان شد.[۸۲] طی ۱۶ سال تدریس و رهبری ایشان در حوزه‌ی علمیه قم به‌تدریج، این حوزه به مهم‌ترین دوره‌ی تاریخی خود، یعنی آمادگی برای رهبری انقلاب اسلامی قدم گذاشت.

۱. اندیشه‌ی ولایت فقیه

آیت‌الله بروجردی دیدگاه‌های خود را درباره‌ی «ولایت فقیه» ضمن مباحث وجوب اقامه‌ی نماز جمعه در دوره‌ی غیبت تشریح می‌کند. این مباحث در کتاب ***البدرالزاهر فی صلوه‌الجمعه و المسافر***[۸۳] به قلم آیت الله منتظری منتشر شده است. آیت‌الله منتظری همچنین در جلد اول ولایت فقیه خود نیز خلاصه‌ی نظریه‌ی آیت‌الله بروجردی و دیدگاه خود را درباره‌ی آن نظریه بیان می‌نماید.[۸۴] به هر روی آیت‌الله بروجردی درباره‌ی ولایت فقیه، شئون فقیه و حدود ولایت وی مقدمات ذیل را بیان می‌کند.[۸۵]

الف) در جامعه اموری وجود دارد که جزء وظایف اشخاص نیست، بلکه از امور عام اجتماعی است که حفظ نظام اجتماع به آن بستگی دارد؛ از قبیل قضاوت، سرپرستی غایب و قاصر، حفظ نظام داخلی، امنیت مرزها، جهاد و دفاع و...، این امور شخصی نیست بلکه از وظایف قیم جامعه و کسی است که سررشته‌ی امور مهم اجتماعی در دستان اوست.

ب) بدون شک برای کسی که در قوانین و ضوابط اسلامی پژوهش می‌کند، اسلام، دینی سیاسی ـ اجتماعی است و بنابراین خاص و عام اتفاق‌نظر دارند که در جامعه‌ی اسلامی وجود یک رهبر مدبر امور مسلمین ضروری است، بلکه این

امر از ضروریات اسلام است؛ اگرچه در شرایط و خصوصیات رهبر و این‌که او از جانب پیامبر (ص) تعیین می‌شود یا به انتخاب عمومی، اختلاف‌نظر وجود دارد.

ج) پوشیده نیست که سیاست مُدُن و تأمین جهات اجتماعی در دین اسلام، جدا از جهات روحانی و شئون تبلیغ احکام و ارشاد مسلمین نیست.... یک چنین آمیختگی بین جهات روحی و جهات سیاسی از ویژگی‌های اسلام است.

د) خلاصه‌ی گفتار فوق چنین است:

۱. ما نیازمندی‌های اجتماعی ویژه‌ای داریم که تأمین آن‌ها از وظایف رهبر جامعه است.

۲. دیانت مقدس اسلام در این امور اهمال نکرده، بلکه بیشترین اهتمام را دارد و بدین لحاظ، احکام زیادی تشریع نموده و اجرای آن‌ها را به رهبر مسلمین تفویض کرده است.

۳. توجه به این نکته که رهبر مسلمین، قبل از همه شخص نبی اکرم(ص) و سپس خلفای بعد از او هستند.

آیت‌الله بروجردی پس از بیان این مقدمات، نتیجه می‌گیرد که بنا بر اعتقاد شیعیان امامیه خلافت رسول‌الله(ص) و زعامت مسلمین بعد از پیامبر به امیرالمؤمنین و ائمه‌ی دوازده‌گانه(ع) منتقل شده است. فلذا آنان مراجع بحق مسلمین در امور سیاسی و اجتماعی بوده و بر مسلمین نیز مراجعه به ائمه(ع) و تقویت آنان از این لحاظ واجب بوده است... و البته اصحاب ائمه(ع)، چنان‌که از شرح حال آنان به دست می‌آید، در حد امکان مراجعه می‌نمودند.

آیت‌الله بروجردی در ادامه می‌گوید؛ با توجه به این نکته که این قبیل امور و نیازمندی‌های اجتماعی از جمله اموری است که ابتلای همگان است و شیعه غالباً نمی‌تواند در عصر حاضر و به‌ویژه دوره‌ی غیبت به ائمه(ع) مراجعه نماید و نیز از سوی دیگر، ائمه(ع) رجوع پیروان‌شان را به طاغوتیان و قضات جور نهی فرموده‌اند. لذا:

یقین پیدا می‌کنیم که صحابه ائمه(ع) از آنان در مورد کسی که مرجع شیعه در این مسائل باشد سؤال کرده و ائمه (علیهم السلام) نیز در اجابت به آن پرسش‌ها کسی

یا کسانی را برای شیعیان تعیین کرده‌اند که در صورت عدم تمکن از دسترس به ائمه (ع) شیعیان هنگام نیاز به آنان مراجعه نمایند.

نهایت آن‌که این پرسش و پاسخ‌ها از جوامع روایی که در دست داریم ساقط شده و جز روایت عمربن حنظله و ابوخدیجه، به دست ما نرسیده است.[۸۶]

اگر با چنین بیانی نصب از جانب ائمه ثابت شود، به ناچار چنین شخصی به‌طور متعیّن همان «فقیه» خواهد بود، چرا که کسی به نصب غیر او قائل نیست. آیت الله بروجردی نتیجه‌ی استدلال خود را به شکل قیاس استثنایی بیان می‌کنند:

یا این‌که ائمه (ع) برای این امور عامه البلوی، احدی را نصب نکرده و آن‌را اهمال گذاشته است و یا این‌که ائمه (ع) فقیه را برای این امور نصب کرده‌اند. چون اولی باطل است، پس دومی ثابت خواهد شد.

آیت‌الله بروجردی با این استدلال به تفسیر عبارات مقبوله پرداخته و می‌گوید مراد از «حاکماً» عبارتست از جمیع امور عام اجتماعی که از وظایف افراد نبوده و شارع رضایت به اهمال آن (ولو در عصر غیبت) ندارد... و اختصاص به قاضی نیز ندارد.

بدین‌ترتیب آیت‌الله بروجردی نتیجه می‌گیرند که به‌طور منصوب بودن فقیه عادل از جانب ائمه(ع) برای امور مهمی که بیشتر اعضای جامعه درگیر آن هستند، اشکال ندارد... و در اثبات آن به مقبوله‌ی عمربن‌حنظله احتیاج نداریم. نهایت آن‌که این مقبوله نیز از شواهد خواهد بود.[۸۷]

تا این‌جای گفتار مرحوم بروجردی ـــ که آیت‌الله منتظری نیز فقط همین قسمت را در **ولایت فقیه** خود نقل و نقد می‌کند[۸۸] ـــ به وضوح به ولایت عام و مطلق فقیه اشاره دارد و به‌گونه‌ای است که تمام اختیارات مربوط به مصالح عام سیاسی ـ اجتماعی را به عهده فقیه می‌گذارد.

اما آیت‌الله بروجردی، آن‌گاه که می‌خواهند از مجرای ولایت فقیه به مسئله‌ی وجوب اقامه‌ی نماز جمعه در دوره‌ی غیبت بنگرند، گفتارشان آشکارا

متفاوت با گفته‌های قبلی است. وی در این زمینه وظایف و اختیاراتِ امام اصلی را به دو قسمت تقسیم می‌کند و آن‌گاه در سیاق استدلال شیخ مرتضی انصاری می‌گوید: سؤال این است که آیا اقامه‌ی جمعه از امور مفوض به فقیه است یا خیر؟ [در این زمینه] ممکن است گفته شود:

امور که مربوط به امام(ع) است و از وظایف او شمرده می‌شود بر دو قسم است:

الف) آن دسته از وظایفی که به هنگام مبسوط‌الید بودن امام(ع) به عهده اوست؛ از قبیل حفظ نظم داخلی جامعه، امنیت مرزهای کشور، امر به جهاد و دفاع و امثال آن.

ب) آن دسته از وظایفی که حتی‌الامکان به عهده امام(ع) است، اگرچه مبسوط‌الید نباشد و به طرق مختلف؛ توکیل، ارجاع به دیگران و نظایر آن انجام می‌گیرد. این دسته دوم همان امور مهم است که شارع در هیچ شرایطی راضی به اهمال آن نیست؛ نظیر تصرف در اموال یتیم، مجانین، غایبین، قضاوت بین مردم و امثال آن.[۸۹]

آیت‌الله بروجردی سپس با عبارتی که نشان‌دهنده‌ی قبول تقسیم فوق است، اظهار می‌کند که ظاهراً اقامه‌ی نماز جمعه، چنان‌که از روایت فضل‌بن‌شاذان استفاده می‌شود، از وظایف صنف اول باشد (یعنی مشروط به مبسوط‌الید بودن امام است) و اضافه می‌کند که حتی در صورت تردید در این‌که نماز جمعه از وظایف نوع اول یا نوع دوم امام(ع) باشد، برای فقیه اجازه‌ی اقامه‌ی آن ثابت نخواهد شد، زیرا:

قدر متیقن از ادله ولایت فقیه، ولایتش از جانب امام(ع) در خصوص نوع دوم از وظایف امام است؛ یعنی امور مهمی که شارع کیفماکان راضی به اهمال آن نیست....[۹۰]

بدین‌ترتیب آیت‌الله بروجردی در این گفته‌اش، تعبیری متفاوت با استدلال پیشین خود دارد و اگر بتوانیم عبارات فوق را به‌منزله‌ی تفسیر تمام گفتار و استدلال وی در مورد حدود ولایت فقیه تلقی کنیم، در این صورت نظریه‌ی بروجردی از گونه‌ی دیدگاه‌های علمای سلف از جمله شیخ انصاری و محقق نایینی بوده و در این طیف از نظرات سیاسی ـ فقهی قرار می‌گیرد؛ اندیشه‌ای که در بالاترین حدّش، ولایت در قضاء را نشانه می‌گیرد.

۲. پیوند دین و سیاست

علاوه بر دیدگاه سنتی و ویژه‌ی آیت‌الله بروجردی درباره‌ی مفهوم «ولایت فقها» و حدود ولایت آنان، وی به لحاظ ماهیت برخی مسائل و احکام دینی، همچنان بر پیوند دیانت و سیاست در اسلام تأکید می‌ورزد[۹۱] و این نکته به وضوح از گفتار او در البدرالزاهر به دست می‌آید. بروجردی در امر دوم و سوم از مقدمات استدلالش درباره‌ی ولایت فقها با تأکید اظهار می‌دارد:

> باری کسی که در قوانین و ضوابط اسلام تتبع می‌کند تردیدی نیست که اسلام دینی سیاسی ـ اجتماعی است و احکام آن منحصر به عبادیات محض نبوده... بلکه اکثر احکامش مربوط به سیاست مُدُن و تنظیم اجتماع و تأمین سعادت آن است.... بدون تردید سیاست مدن و تأمین جهات اجتماعی در دین اسلام جدای از جهات روحانی....نیست، بلکه سیاست در اسلام از صدر اول، آمیخته به دیانت و از شئون آن است؛ مختلطه بالدیانه و من شئونها.[۹۲]

اکنون اگر این دیدگاه را با دیدگاه آیت‌الله بروجردی، یعنی مشروط بودن حکومت و نظام سیاسی به مبسوط‌الید بودن امام(ع)[۹۳] مقایسه کنیم، نتیجه می‌گیریم که از این دیدگاه تأسیس نظام سیاسی و اجرای احکام در جهت حفظ نظم داخلی، سدّ ثغور، جهاد و... از وظایف ویژه‌ی امام مبسوط‌الید(ع) بوده و در دوره‌ی عدم بسط ید یا دوره‌ی غیبت، این بخش از احکام اسلامی مسکوت می‌ماند.

۳. دیدگاه آیت‌الله بروجردی درباره‌ی نظام مشروطه و سیاست روز

با توجه به مطالب فوق، آیت‌الله بروجردی به لحاظ نظری، «نظام حکومتی» ویژه‌ای برای دوره‌ی معاصر زندگی مسلمین در نظر ندارد و دقیقاً چونان کسانی فکر می‌کند که به دلایل کاربردی به مشروطیت علاقه نشان می‌دادند.

براساس این دیدگاه هر نظام سیاسی که بتواند یا بخواهد آن دسته از احکام اسلامی را که ما به احکام عبادی، اجتماعی یا عبادی ـ اجتماعی تعبیر می‌کنیم، رعایت و اجرا کند، حمایت و پشتیبانی خواهد شد. نتیجه‌ی چنین نگرشی به یک

«***بی‌طرفی توأم با احتیاط***» در زندگی سیاسی منجر می‌شود. از این دیدگاه است که آیت‌الله بروجردی به‌عنوان «سمبل» این نوع بی‌طرفی احتیاط‌آمیز، واخورده از «حوادث دردناک مشروطیت»، به همه‌ی سیاست‌ها و حرکت‌های سیاسی زمان خود سوءظن دارد[۹۴] و از موضع‌گیری قاطع «که آینده نامعلومی دارد» پرهیز می‌کند. او ضمن نصیحت به فداییان اسلام در اشاره به مشروطیت و مسئله‌ی نفت می‌گوید:

... ما تحولات زیادی در عمرمان دیده‌ایم. جریان مشروطیت و... دیدیم که کارها چگونه و به کجا ختم می‌شد....

من در قضایایی که وارد نباشم و آغاز و انجامش را ندانم و نتوانم پیش‌بینی کنم وارد نمی‌شوم. این قضیه ملی شدن نفت را نمی‌دانم چیست، چه خواهد شد و آینده در دست چه کسی خواهد بود. البته روحانیت، به هیچ‌وجه نباید با این حرکت مخالفت کند که اگر با این حرکت مردمی مخالفت کند و این حرکت ناکام بماند، در تاریخ ایران ضبط خواهد شد که روحانیت، سبب این کار شد، لذا به آقای بهبهانی و علمای تهران نوشتم، مخالفت نکنند.[۹۵]

آیت‌الله بروجردی با چنین تفکر و صلاح اندیشی محتاطانه‌ای، سرسختانه تلاش می‌کردند تا از دگرگونی‌های غیرقابل پیش‌بینی جلوگیری کنند. آنان از یک‌سو اظهار می‌کردند که «شاه باشد ولی اسلامی باشد»[۹۶] و «با شاه جوان و مغرور به لحاظ حفظ مصالح مملکت و اسلام مماشات شود»[۹۷] و در عین‌حال علی‌رغم برخی اختلاف سلیقه‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی که با «مثلث فدائیان اسلام، آیت‌الله کاشانی و جبهه ملی» داشتند، توصیه می‌کردند:

مواظب باشید این مثلث حفظ شود و هیچ کدام از ضلع‌های آن از هم جدا نشود. اگر یک ضلع از این مثلث جدا شود، نه تنها به خود آنان ضرر می‌زند که به روحانیت و اسلام نیز ضرر خواهد زد.[۹۸]

آیت‌الله بروجردی در کنار این «بی‌طرفی مثبت» نسبت به جریان‌های سیاسی، دقیقاً مراقب بود که قانونی برخلاف احکام اسلامی تدوین نشود. بنابراین به‌رغم

مماشات ویژه‌ای که داشت، سرانجام در دوره‌ی نخست‌وزیری اقبال ــ ۱۳۳۶ به بعد ــ شاه، دربار و دولت را به دلیل نقض احکام اسلامی به باد انتقاد گرفت و سرانجام مأیوس از تلاش‌های نصیحت‌گرانه خود، از دربار و دولت و سلطان قطع امید کرد.[۹۹] این ایام مقارن آغاز بن‌بست سیاست‌گذاری عمومی و بحران دولت پهلوی بود که در نهایت به رویارویی‌های عمومی دهه‌ی ۱۳۵۰ انجامید.

٤. وحدت مسلمین

«بی‌طرفی مثبت» آیت‌الله بروجردی در جریانات سیاسی، به معنای «انفعال» او در دنیای جدید مسلمین نبود، بلکه او یک چنین «مماشات» معنی‌داری را به‌عنوان یک تز سیاسی تلقی می‌کرد و نه یک تز در برابر سیاست. از این‌رو بروجردی، شیعه و مسلمین را در جغرافیای جهان‌گستری می‌نگریست که اندیشه‌های رقیب در پی پاره‌پاره کردن مسلمانان‌اند. مسلمین در عرصه‌ای از تاخت و تازهای سیاسی ــ اقتصادی و فلسفی ــ ایدئولوژیک واقع شده‌اند که هیچ مذهب و فرقه‌ای از آنان، نه تنها بدون کمک دیگران یارای مقابله ندارد، بلکه به بره‌ای می‌ماند که از گروه بزرگ «جماعت مسلمین» دور افتاده و طعمه‌ی رقیب می‌شود. در این زمینه وحدت تنها ابزاری است که مسلمین را از «دسیسه‌های فکری، اختلاف‌ها و جدال‌ها» دور کرده و به «شوکت و عظمت» گذشته بازمی‌گرداند؛ از آن‌رو که دنیای امروز در دیدگاه آیت‌الله بروجردی، عصر حکومت و مناقشات سیاسی- مذهبی نیست و تنها باید به احکام اجتماعی و عبادی که در هر زمانی ضرورت دارد پرداخت. لذا:

> مسئله خلافت، امروز مورد نیاز مسلمانان نیست که ما با هم دعوا بکنیم. هر که بود، امروز چه نتیجه‌ای به حال مسلمین دارد؟ آن‌چه امروز به حال مسلمین مفید است، این است که بدانند احکام را باید از چه مأخذی اخذ بکنند.[۱۰۰]

از این لحاظ که نکته‌ی فوق، هدف همه‌ی مذاهب اسلامی است، در کنار ضرورت‌های اجتماعی، دلیلی به تفرقه و جدایی نخواهد بود. آیت‌الله بروجردی برای رساندن این پیام به جامعه سنی با دارالتقریب ارتباط پیدا می‌کند و اشتیاق

فراوانی به رابطه با علمای مصر نشان می‌دهد. روابط و مناسبات آیت‌الله بروجردی با شیخ شلتوت، شیخ عبدالمجید سلیم، رؤسای جامع‌الازهر در سال‌های ۱۳۷۱ و ۱۳۷۹ق معروف است.[۱۰۱]

خلاصه مطالب

اشاره کردیم که ورود علمای دینی به نهضت مشروطیت مبتنی بر ضرورت تاریخی و تلقی سیاسی ـ اجتماعی و فقهی ویژه‌ای بود.

این حضور هرچند در ابتدا موضع‌گیری سیاسی ـ دینی ویژه‌ای به همراه داشت، پس از تصویب قانون اساسی، جناح‌بندی‌ها فروکش کرد و علمای سیاسی کوشش کردند فعالیت‌ها و خواسته‌های سیاسی خود را در قالب قانون اساسی سامان دهند.

در این فصل به اندیشه‌های شهید آیت‌الله مدرس، آیت‌الله کاشانی و آیت‌الله العظمی بروجردی پرداختیم تا با رویکرد و مواضع آن‌ها به لحاظ اندیشه‌ی سیاسی ـ فقهی آشنا شویم.

علما پس از مشروطه، رفتار سیاسی خود را براساس اصل دوم متمم قانون اساسی ۱۳۲۵ق سامان داده و در تلاش برای بیشترین استفاده از این حق قانونی خود بودند. این اصل اجازه می‌داد که پنج نفر از علمای طراز اول شیعه در مجلس شورای ملی حاضر باشند و قوانین را با محک اسلام وارسی کنند. قانون به شرط مخالفت نداشتن با اسلام قابل اجرا بود و تشخیص آن نیز به عهده‌ی علمای خمسه و معروف به هیأت نظار.

اصل فوق در سوم جمادی‌الاول ۱۳۲۸ طی مکتوبی از سوی آخوندخراسانی چنین تفسیر شد که وظیفه‌ی مقامیه‌ی این هیأت مجتهدین، رعایت قوانین راجعه به سیاسات مملکتی بر اساس احکام خاصه و عامه‌ی شرعیه است اما تسویه و تعدیل امور مالی و تطبیق بودجه‌ی مملکت خارج از این عنوان است، چنان‌که مسائل قضایی از ابتدا به عهده‌ی مجتهدین نافذالحکومه بوده و ربطی به مجلس ندارد.

تفسیر فوق همان اندیشه‌ای بود که ***تنبیه‌الامه*** نایینی بر آن استوار بود و نشان می‌داد که وظایف و جهت‌گیری کلی هیأت نظار چگونه باید باشد. با چنین

زمینه‌ی فکری نخستین تلاش‌های علما با فوت نابهنگام آیت‌الله آخوندخراسانی و آغاز جنگ جهانی اول تداوم تاریخی خود را از دست داد.

اوضاع سیاسی دوره‌ی اول مشروطه به لحاظ رقابت‌های استعماری، جنگ جهانی و انقلاب سوسیالیستی روسیه، حضور پرقدرت اندیشه‌های غربی را به دنبال داشت. جمهوری‌خواهی و غرب‌گرایی افراطی شعار روز شد. این عوامل همگی سوءظن برمی‌انگیخت و علما که در موقعیت مخاطره‌انگیزی قرار داشتند، حفظ قانون اساسی را هدف عاجل خود قرار دادند.

در این دوره مدرس و کاشانی ضمن تأکید بر قانون اساسی، مشروطیت را حلقه‌ی آشتی دین و سیاست می‌دانند و بر این باورند که می‌توان در این چارچوب احکام اسلامی را اجرا نمود.

ناتوانی مشروطیت، استبداد رضا شاه و پسرش، دوری از فرهنگ اسلامی و چسبیدن به اندیشه‌ی باستان‌ستایی و ظواهر غربی، و نیز استعمار و وابستگی دولت‌ها به غرب، عواملی بودند که موضع‌گیری این علما را نسبت به وضع موجود با یأس و بدبینی همراه کرد.

آیت‌الله بروجردی با چنین تجربه چندین ساله‌ای خود را از جریانات سیاسی دور نگه می‌دارد. او کوشش می‌کند علی‌رغم تجربه‌ی تلخ مشروطه‌خواهی، همچنان به دولت و دربار توصیه کند به احکام اسلامی توجه نمایند. اما پس از سال‌های ۱۳۳۶ که شاه قدرت بیشتری کسب می‌کند، آخرین کوشش‌ها، تذکرات و مماشات بروجردی بی‌تأثیر شده و او سرانجام از دربار و دولت ناامید می‌شود و این در حالی است که آیت‌الله بروجردی ضمن دلسردی از شاه و دولت و نظام مشروطه، بدون آن‌که اندیشه‌ی جایگزینی ویژه‌ای داشته باشد، به لحاظ نظری در بستری سیر می‌کند که علمای پیش از وی از قبیل شیخ انصاری، نایینی و خراسانی پی‌ریزی کرده‌اند.

بدین‌ترتیب نظام مشروطه در سال‌های آخر دهه‌ی ۱۳۴۰ دیگر هیچ‌گونه جاذبه‌ای ندارد. اولین و آخرین تلاش‌های علما همان کوشش مدرس و کاشانی بود که سرانجام به شکست انجامید و اکنون نظام سیاسی موجود در چنان بحران

بزرگی قرار دارد و بدون هیچ راه‌حلی منتظر جایگزینی است که در پاسخ به مشکلات موجود و با عنایت به ویژگی‌های جامعه‌ی ایران شکل خواهد گرفت. امام خمینی(ره) در پاسخ به این بحران مهم، بحث حکومت اسلامی خود را با عنوان «ولایت فقیه» در روز چهارشنبه یکم بهمن ۱۳۴۸ (۱۳ ذیقعده ۱۳۸۹) در مسجد شیخ انصاری در بازار «حُوَیْش» نجف آغاز کرد.[۱۰۲]

یادداشت‌ها

۱. حائری، عبدالهادی (۱۳۷۶). **تشیع و مشروطیت در ایران**. تهران: امیرکبیر. ص۳۱۷.

۲. قانون اساسی مشروطه ایران، اصل دوم متمم.

۳. **تاریخ معاصر ایران** (مجموعه مقالات) (۱۳۶۹).تهران: مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی وابسته به بنیاد جانبازان. ج ۲. ص ۱۶. به نقل از **کتاب آبی**. به کوشش احمد بشیری. ج ۳. ص ۷۴۳.

۴. همان.

۵. همان، ص.۲۱

۶. برای دسترسی به متن قرارداد ۱۹۰۷ بنگرید به: ولایتی، علی اکبر (۱۳۷۰). **تاریخ روابط خارجی ایران، ـ دوره اول مشروطه**. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی. ص ۲۴ ـ۲۲.

۷. مکی قرارداد ۱۹۱۵ را در کتاب زیر توضیح داده است: مکی، حسین (۱۳۶۲). **زندگانی سیاسی سلطان احمد شاه**. تهران: امیرکبیر. ص ۲۲۹ به بعد.

۸. مهدوی، عبدالرضا (۱۳۴۹). **تاریخ روابط خارجی ایران**، تهران: امیرکبیر. ص ۱۹۹ـ ۱۹۱.

۹. شیخ الاسلامی، جواد. **جزوه درسی تاریخ روابط خارجی ایران**. دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، قسمت دوم، ص ۱۵ ـ۱.

۱۰. مکی، حسین (۱۳۶۲). **تاریخ بیست ساله ایران**. تهران: نشر ناشر. ج ۲. ص۳۴۷.

ـ مدنی، دکتر جلال‌الدین(۱۳۶۹). **تاریخ سیاسی معاصر ایران**، قم: جامعه مدرسین.ج ۱، ص ۲۰۸ ـ۲۰۲.

۱۱. خمینی، روح‌الله (۱۳۶۱). **مجموعه رهنمودهای امام خمینی: «صحیفه نور»**. ج ۸. تهران: وزارت ارشاد اسلامی با همکاری انتشارات انقلاب اسلامی. ص۱۹۹.

۱۲. مکی، پیشین، ج ۳، ص۱۴.

۱۳. همان، ص.۱۵

۱۴ـ همان، ج ۴، ص.۳۶

۱۵. **مدرس** (۱۳۶۶). ج ۲. تهران: بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی.ص ۲۵۱ـ۲۵۰.

۱۶. مکی، پیشین، ج ۴، ص.۳۸

۱۷. ، **مدرس**، پیشین، ج ۱، ص۱۰ـ۹.

۱۸. مکی، پیشین، ص.۱۸

۱۹. **صورت مذاکرات دوره پنجم تقنینیه مجلس شورای ملی**، مجلد اول، ص ۱۵۷ـ۱۴۸.

۲۰. همبلی، گاوین و دیگران(۱۳۷۱). **سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی ـ به روایت تاریخ کمبریج**. ترجمه عباس مخبر. تهران: طرح نو. ص ۳۹ ـ۳۷.

۲۱. معین، محمد (۱۳۶۰). **فرهنگ فارسی**. ج ۶. تهران: امیرکبیر. ص۱۹۳۷.
۲۲. به‌عنوان مثال بنگرید به:
مکی، حسین (۱۳۵۹). **مدرس، قهرمان آزادی**. ج۲.تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
ـ باقی، عبدالعلی (۱۳۷۰). **مدرس، مجاهدی شکست‌ناپذیر**، قم: نشر تفکر.
ـ **مدرس**. بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ۲ جلد.
۲۳. ترکمان، محمد (۱۳۶۷). **مدرس در پنج دوره تقنینیه**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۴. **مدرس**، پیشین، ج ۲، ص۳۲۸.
۲۵. مدرس، سیدحسن (۱۳۴۱ق/۱۳۰۲ش). **مذاکرات مجلس شورای ملی**.دوره ۴. جلسه ۲۸۴.
۲۶. ترکمان، محمد (۱۳۴۱/۱۳۰۱). **مدرس در پنج دوره تقنینیه**. ص ۳۹۰ .دوره ۴، جلسه ۲۳۷.
۲۷. ترکمان، محمد (۱۳۰۰). **مشروح مذاکرات دوره چهارم مجلس شورای ملی**. جلسه۳۳. ص ۲۳۲.
۲۸. همان.
۲۹. همان.
۳۰. ترکمان، پیشین، جلسه چهارم، ص ۱۹۲ ـ ۱۹۱.
۳۱. ترکمان، پیشین، جلسه ۱۳۰، ص ۳۱۶ ـ۳۱۵.
۳۲. مدرس (۱۳۰۳ ش/ ۱۳۳۴ ق). **مذکرات دوره پنجم مجلس شورای ملی**. جلسه ۷۶. ص ۴۹۳ـ۴۹۲.
۳۳. همان.
۳۴. همان.
۳۵. ترکمان، ص ۱۹۲ـ۱۹۱.
۳۶. مدرس، **دوره چهارم مجلس شورای ملی**، سال ۱۳۰۱ش، جلسه ۱۴۸ (ترکمان، ص ۳۲۹ـ۳۲۸).
۳۷. مدرس، **دوره سوم مجلس**، سال ۱۳۳۳ق، جلسه ۵۲ (ترکمان، ص ۱۴۶ـ۱۴۷).
۳۸. مدرس، **دوره دوم مجلس شورای ملی**، سال ۱۳۲۹ق، جلسه ۲۱۰ (ترکمان، ص ۱۳).
۳۹. همان، جلسه.۲۱۲
۴۰. همان، جلسه ۲۰۹ (ترکمان، ص ۱۲).
۴۱. همان (ترکمان، ص ۱۲).
۴۲. مدرس، **دوره دوم مجلس شورای ملی**، سال ۱۳۲۹، جلسه ۲۸۸ (ترکمان، ص ۴۷ـ۴۸).
۴۳. همان، جلسه ۲۶۵ (ترکمان، ص ۳۵)، سال ۱۳۲۹ق، ترکمان، .۳۵
۴۴. همان.
۴۵. همان، جلسه ۲۸۰ (ترکمان، ص ۴۴).

۴۶. همان (ترکمان، ص ۴۵).
۴۷. همان، جلسه ۲۰۲ (ترکمان، ص ۱۰)، مدرس، دوره دوم مجلس شورای ملی، جلسه ۲۰۲، سال ۱۳۲۹ ق، ترکمان، ۱۰).
۴۸. مدرس، **دوره چهارم مجلس شورای ملی**، سال ۱۳۴۱ق، جلسه ۱۴۸ (ترکمان، ص ۳۲۸).
۴۹. مدنی، جلال‌الدین. ***تاریخ سیاسی معاصر ایران*** ج ۱. ص ۲۵۳ـ۲۵۲ و نیز پاورقی ص۲۵۲.
۵۰. همان، ص ۲۴۹ ـ۲۳۹.
۵۱. کاتوزیان، همایون. (۱۳۷۱). **مصدق و نبرد قدرت**. ترجمه احمد تدین. تهران: رسا. ص ۲۹۶.
۵۲. معین، محمد(۱۳۶۰). **فرهنگ فارسی معین**. ج۶. تهران: امیرکبیر. ص ۱۵۲۲ و نیز شیخ آقا بزرگ تهرانی ***نقباءالبشر***. ج ۱و ص۷۵.
ـ مدنی، پیشین، ص ۲۸۴ پاورقی یک.
۵۳. دهنوی، محمد. (۱۳۶۲). ***مجموعه پیام‌های آیت الله کاشانی***. ج۴. تهران: چاپخش. ص ۲۳۶.
۵۴. این مجموعه را محمد دهنوی طی سال‌های ۱۳۶۳ـ۱۳۶۱ با مشخصات فوق در ۵ جلد منتشر کرده است.
۵۵. دهنوی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۰.
۵۶. همان، ج ۱، ص ۱۸۹.
۵۷. همان، ج ۲، ص ۱۴۷ ـ۱۴۶.
۵۸. همان، ج ۱، ص ۱۶۰.
۵۹. همان، ج ۱، ص ۱۵۹.
۶۰. همان، ج ۱، ص ۱۶۱؛ آیت‌الله کاشانی امپریالیسم را به نحو خاصی (در ج ۲، ص ۱۲۴) تعریف کرده است.
۶۱. همان، ج ۲، ص۲۳.
۶۲. همان، ج ۳، ص۹۶.
۶۳. همان، ج ۳، ص۳۷۶.
۶۴. همان، ج ۳، ص ۳۹۶ـ۳۹۵.
۶۵. همان، ج ۴، ص۷۳.
۶۶. همان، ج ۳، ص ۲۱۱ـ۲۱۰.
۶۷. همان، ج ۳، ص ۲۳۵ـ۲۳۴.
۶۸. همان، ج ۱، ص۶۳.
۶۹. همان، ج ۴، ۲۸.
۷۰. همان، ج ۳، ص ۳۹۷ـ۳۹۶.

۷۱. همان، ج ۱، ص ۸۱ ـ ۸۰.
۷۲. همان، ج ۲، ص ۹۳ ـ۹۲.
۷۳. مدنی، پیشین، ج ۱، ص ۲۴۱، پاورقی.
۷۴. دهنوی، پیشین، ج ۴، ص .۱۳۶ به نقل از روزنامه «نامه دنیا» ۱۳۳۳/۲/۱۲، ش.۳۲۰
۷۵. دهنوی، ج ۱، ص ۶۰ـ ۵۹.
۷۶. همان، ج ۳، ص ۹۶.
۷۷. همان، ج ۱، ص ۲۴، به نقل از «دنیای اسلام» ۱۳۲۶/۱۰/۱۹ش.
۷۸. همان، ج ۴، ص ۲۸ و آیت‌الله العظمی بروجردی، **مجله حوزه**، ش ۴۴ ـ۴۳ ص۱۰۰.
۷۹. رواسانی، صادق. ***دولت و حکومت در ایران***،....
۸۰. دوانی، علی (بی‌تا). ***نهضت روحانیون ایران***. ج ۲. قم: بنیاد فرهنگی امام رضا(ع). ص ۳۴۰ـ ۳۳۹.
۸۱. **مجله حوزه**، شماره ۴۴ـ۴۳، ص۱۰۰.
۸۲. معین، محمد. **پیشین**، ج ۵، ص۲۶۲.
همچنین بنگرید به: دوانی، علی (۱۳۴۰). ***زندگانی آیت الله بروجردی***، قم: بی‌نا. که به مناسبت چهلمین روز درگذشت آیت الله بروجردی منتشر شده است.
۸۳. آیت‌الله منتظری، حسینعلی (۱۳۶۲). ***البدرالزاهر فی صلوه‌الجمعه و المسافر***. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. ص ۵۸ـ۵۰.
۸۴. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹). ***دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه***. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه. الجزءالاول. ص ۴۶۰ ـ ۴۵۶.
۸۵. **مجله حوزه**، شماره ۴۴ـ۴۳، ***ویژه بزرگداشت آیت الله بروجردی***، ص.۲۵۳
۸۶. منتظری، پیشین، ص۴۵۸.
۸۷. همان، ص.۴۶۰
۸۸. همان.
۸۹. منتظری، ***البدرالزاهر***...، پیشین، ص.۵۷
۹۰. همان، ص ۵۸.
۹۱. **مجله حوزه**، شماره ۴۴ـ۴۳، پیشین، ص.۲۶۸
۹۲. منتظری، پیشین، ص ۵۳ ـ۵۲.
۹۳. همان، ص ۵۷، پاراگراف سوم.
۹۴. **مجله حوزه**، پیشین، ص.۲۶۹
۹۵. همان، ص ۱۸، ۳۶، ۲۲۸ و ص ۲۲۶ـ۲۲۵.
۹۶. همان، ص.۱۰۰

۹۷. همان، ص.۵۲
۹۸. همان، ص.۹۷
۹۹. دوانی، پیشین.
۱۰۰. همان، ص ۱۵ و ۲۲۳.
۱۰۱. همان، ص ۲۷۳ ـ ۲۷۰.
۱۰۲. روحانی، سید حمید(۱۳۶۴). ***نهضت امام خمینی.*** ج ۲. تهران: بنیاد شهید. ص۴۹۴.

فصل یازدهم

امام خمینی و تجدد اسلامی

مقدمه

تلاش در گسست از سنت اقتدار و طرحی برای تأسیس نظم جدید بر بنیاد آموزه‌های دین، ویژگی عمده‌ی تجدد اسلامی در حوزه‌ی فکر سیاسی است و هر پژوهنده‌ی تاریخ اندیشه در تمدن اسلامی، چنین تجدید بنایی را در سیمای نظام «جمهوری اسلامی»، چونان نتیجه پیکار الهی ـ سیاسی امام خمینی (ره)، ملاحظه می‌کند.

روشن است که سرچشمه‌های سنت‌ستیزی و نوگرایی اسلامی و مکنون در بنیاد نظام جدید به‌گونه‌ای است که هرگز نمی‌توان بر پایه‌ی سنت‌های فلسفی فیلسوفان بزرگی چون فارابی، ابن‌سینا و صدرالمتألهین از یک‌سو، و بخش عظیمی از میراث فقه شیعه از سوی دیگر، توجیهی نظری بر وجوب و وجود آن در هفت اقلیم تفکر اسلامی در نظر گرفت. ناگزیر باید سراغ اندیشه‌ای در آثار امام(ره) رفت که با تهافت همان سنت به طرحی از نظم و تمدن جدید توفیق یافته و طلوع گونه‌ای خاص از تجدد اسلامی ـ سیاسی را نوید داده است.

اما، هرچند که مشاهده یا لمس این «تفاوت» میان اندیشه‌ی امام(ره) و سنت سیاسی مسلمین کار چندان دشواری نیست، لیکن توضیح علمی این دگردیسی آغاز شده در «گفتمان سیاسی شیعه» نیز آسان نمی‌نماید. بنابراین، آن‌چه در این فصل می‌آید، نه توصیف همه‌ی وجوه این تحول، بلکه صرفاً بخشی از خصایص منطقی گفتمان جدید است.

به هر حال، اگر این فرض درست باشد که اندیشه‌ی امام(ره)، یا به‌طور کلی

تجدد اسلامی، در واقع، به معنای آغاز نوعی تجدید ــ اگر نه خروج کامل ــ سنت سیاسی گذشته است. شاید بتوان با تکیه بر «تحلیل گفتمانی»، تمایزات اساسی آن‌را با ارکان تفکر قدیم اسلامی مشخص کرد. و مقدمات نظری برای تحلیل فهم جدید امام (ره) از نصوص دینی فراهم نمود.

مختصات تجدد اسلامی

وقتی سخن از نوگرایی و تجدد در جامعه‌ی اسلامی است، در واقع، دو مفروض اساسی را به همراه دارد: نخست آن‌که روند یا پروژه‌ی تجدد الزاماً یک خطی و منحصر به الگوی تجدد سکولار و غربی نیست و با توجه به خصائص قیاس‌ناپذیری (incommensurability) و تکثر و ترجمه‌ناپذیری (untranslatability) قهری فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، تعمیم خصایص پدیده‌های نوگرایانه در فرهنگی چون فرهنگ غرب بر دیگر تمدن‌ها، موانع نظری و عملی فراوانی دارد؛ ثانیاً فرهنگ اسلامی نشان داده است که ضمن حفظ ارزش‌های اساسی دین، توان نظری گسترده‌ای برای، تولید یا حداقل انطباق با بسیاری از عناصر و الزامات زندگی و سیاست مدرن را دارد. تحولات سده‌ی اخیر در فرهنگ سیاسی اسلامی از یک‌سو، و به‌خصوص تلاش‌های نوگرایانه‌ی حضرت امام به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نمایندگان اجتهاد اسلامی از سوی دیگر، عدم تعارض دین و تجدد، و فراتر از آن مختصات منحصربه‌فرد تجدد در جامعه‌ی اسلامی را نشان می‌دهد. درست به همین دلیل است که به‌نظر می‌رسد که «تجدد اسلامی» فاقد مبانی و خاستگاه‌های نظری نیست. در سطور ذیل، به برخی مختصات تجدد اسلامی با تکیه بر آثار حضرت امام(ره)، و به اجمال، اشاره می‌کنیم.

۱. آزادی اسلامی

نخستین ویژگی تجربه‌ی تجدد، طرح «آزادی» و مشخصه‌ی اقتدارگریز آن است. آزادی چیزی است که در ذات خود، بعضاً ملازم با نقد گذشته است. می‌توان گفت که وجه غالب مفهوم آزادی، جهت‌گیری آن به سمت آینده است و چنان ساخته شده است که نفوذ عظیمی در دگرگونی سنت‌ها و سازماندهی

مجدد آن‌ها، بر اساس الزامات حال و آینده، دارد. بدین‌ترتیب، هرچند آزادی به‌طور مطلق مغایر با سنت نیست، بازسازی‌های گسترده‌ای نیز در همان سنت‌ها ایجاد می‌کند. لیکن آن‌چه در تجدد اسلامی ملحوظ است، بنیاد آزادی و بازاندیشی در سنت‌های گذشته، بر اساس اسلام و نصوص اسلامی است. امام خمینی(ره) یکی از مهم‌ترین اهداف مبارزه‌ی خود را مبارزه برای آزادی معرفی می‌کند و می‌گوید «زندگانی که در آن آزادی نباشد، زندگانی نیست. زندگانی که در آن استقلال نباشد... این‌که زندگانی نیست».(۱) در عین‌حال اضافه می‌کند که:

> اگر تمام آزادی‌ها را به ما بدهند و تمام استقلال‌ها را بدهند و بخواهند قرآن را از ما بگیرند، ما نمی‌خواهیم ما بیزار هستیم از آزادی منهای قرآن، ما بیزار هستیم از استقلال منهای اسلام.(۲)

نکات و اظهارات فوق، ماهیت و جهت آزادی در تجدد اسلامی را نشان می‌دهد. حضرت امام(ره) به‌عنوان یک مجتهد شیعه درحالی‌که در جست‌وجوی آزادی است اما هرگز بین دین و آزادی تمایزی نمی‌افکند بلکه معتقد است که آزادی با تمام ویژگی‌های خاص خود، در درون اسلام نهفته است و باید ظرافت‌ها و ظرفیت‌های آن‌را کشف و اجرا کرد. امام به‌عنوان یک جمع‌بندی از مفهوم آزادی اسلامی می‌گوید:

> «اسلام هم آزادی دارد اما آزادی [به معنای] بی‌بندوباری نه، آزادی غربی ما نمی‌خواهیم، بی‌بندوباری است این... آزادی‌ای که ما می‌خواهیم، آزادی در پناه قرآن ما می‌خواهیم، استقلال می‌خواهیم، آن استقلالی که... اسلام بیمه‌اش کند.(۳)

امام خمینی(ره) در ادامه‌ی تحلیل خود درباره‌ی نسبت اسلام با آزادی اشارات بسیار ظریفی دارد. وی در مصاحبه‌ای با اوریانا فالاچی، در پاسخ به این سوال که چرا در طراحی نظام سیاسی بعد از انقلاب اسلامی روی کلمه «دموکراتیک» خط کشیده و نوشته‌اند «جمهوری اسلامی» نه یک کلمه بیشتر و نه یک کلمه کمتر، توضیح می‌دهد که:

افزودن قید دموکراتیک به اسلام ممکن است این توهم را ایجاد کند که محتوای اسلام خالی از دموکراسی است درحالی‌که در اسلام همه چیزها (از جمله آزادی و دموکراسی) به نحو بالاتر و مهم‌ترش هست.(٤)

بنیان‌گذار جمهوری اسلامی با تکیه بر تحلیل فوق از آزادی و تجدد اسلامی، در پیامی به مناسبت سومین دوره‌ی انتخابات مجلس شورای اسلامی، تأکید می‌کنند که:

بارها گفته‌ام مردم در انتخابات آزادند و احتیاج به قیم ندارند و هیچ فرد و گروه و دسته‌ای حق تحمیل فرد و یا افرادی را به مردم ندارند. جامعه اسلامی ایران که با درایت و رشد سیاسی خود جمهوری اسلامی و ارزش‌های والای آن و حاکمیت قوانین خدا را پذیرفته‌اند و به این بیعت و این پیمان بزرگ وفادار مانده‌اند، مسلم قدرت تشخیص و انتخاب کاندیدای اصلح را دارند. البته مشورت در کارها از دستورات اسلامی است... ولی هیچ‌کس نباید توقع داشته باشد که دیگران اظهارنظر و اظهار وجود نکنند.(۵)

عبارت فوق تمایز و فاصله‌ی قطعی «گفتمان تجدد اسلامی»، و امام خمینی به‌عنوان بزرگ‌ترین نماینده‌ی آن‌را، با دو الگوی تجدد اروپایی و نیز سنت قدیم اسلامی، به‌وضوح نشان می‌دهد. در عین‌حال ضمن پرهیز از مشکلات مکنون در آزادی و تجدد غربی، به‌طور ضمنی و بنیادی اقتدارگرایی مکنون در سنت اسلامی را نیز به چالش می‌کشد. در اندیشه‌ی امام، همه‌ی مردم هم برابرند و هم قدرت تشخیص و انتخاب و اظهارنظر و اظهاروجود دارند؛ مجلس خانه‌ی مردم و امید مستضعفین است که بر همه‌ی ارکان دولت و سیاست نظارت دارد.

اما فارابی به‌عنوان بزرگ‌ترین نماینده‌ی فلسفه‌ی سنتی اسلام که تأثیر قاطعی بر مجموعه‌ی فرهنگ سیاسی مسلمانان دارد، انسان‌ها را کاملاً نابرابر و بیشتر آنان را مردمانی نیازمند ریاست و قیمومت می‌داند. به‌نظر فارابی، فطرت همه‌ی انسان‌ها، برای قبول معقولات و تشخیص مصالح خود آمادگی ندارد. اشخاص

انسان، بالطبع، با قوای متفاضل و استعدادهای متفاوت خلق شده‌اند. بنابراین، درحالی‌که دیگر انسان‌ها در زندگی درست نیازمند رئیس اول و حاکم علی الاطلاق هستند، «رئیس اول، هیچ حاجتی در هیچ چیزی به انسان‌های دیگری ندارد که او را ارشاد نمایند.»(۶)

ابن‌سینا نیز به تبع فارابی، و برخلاف تجدد اسلامی که در اندیشه امام(ره) اشاره شد، نگاه اقتدارگرا و نابرابرانه به نظم سیاسی دارد. بوعلی تأکید می‌کند:

> [خداوند] با فضل و رحمت خویش بر مردمان منت نهاد و آنان را در عقل‌ها و اندیشه‌های‌شان نابرابر آفرید، همچنان که در دارایی و منازل و رتبه‌های [اجتماعی] متفاوت نمود. زیرا در برابری احوال و نزدیکی توانایی‌های‌شان فسادی نهفته است که آنان را به نابودی سوق می دهد.(۷)

روشن است که اندیشه‌های فارابی و ابن‌سینا، و به‌طور کلی، سنت سیاسی مبتنی بر آن اندیشه‌ها، که سال‌های سال بر زندگی سیاسی مسلمانان سلطه داشت، نه تنها تمایز آشکار با اندیشه‌های پیش‌گفته حضرت امام(ره) دارد، آشکارا در تقابل با آن قرار گرفته است. به‌گونه‌ای که معادله‌ی مردم/قدرت سیاسی را معکوس می‌کند.

۲. تقدم مردم و جامعه بر دولت

دومین ویژگی تجدد اسلامی، که امام خمینی آن را مطرح کرد، تقدم مردم و جامعه بر دولت اسلامی است. همان‌طور که می‌دانیم در سنت سیاسی و تاریخ اسلام، این دولت و حاکم بود که بر جامعه تقدم رتبی و وجودی داشت. پرسش‌ها و برداشت‌هایی که به اقتفای فارابی و ابن‌سینا در مجموعه‌ی فلسفه، کلام و فقه اسلامی، درباره‌ی سرشت قدرت سیاسی طرح شده و به سنت متبّع مسلمانان بدل شده بود، همگی با تکیه بر تقدم دولت و حاکم بر مردم و جامعه، پیشینه‌ای اقتداری داشت. به‌عنوان مثال، رئیس مدینه در اندیشه‌ی معلم ثانی، همواره مقدم بر مدینه بوده و وجود و دوام شهر و نظام سیاسی قائم به او بود. براساس این دیدگاه اگر رئیس مدینه فاقد صلاحیت‌ها و شایستگی‌های لازم

باشد، مردمان شهر و جامعه قادر نیستند فضیلت و موجودیت شهر را مطابق تشخیص جمعی خود حفظ نمایند و «قهراً طولی نخواهد کشید که آن مدینه و جامعه تباه و فنا گردد». زیرا که مردمان جامعه در ذات و فطرت خود ناتوان از آن هستند که به جای رئیس مدینه و درست همانند او به تدبیر امور بپردازند.[۸]

مطابق این سنت سیاسی، بسیاری از اعضای جامعه صلاحیت ریاست بر جامعه را ندارند. زیرا ریاست فقط به دو چیز تحقق می‌یابد: یکی آن‌که به‌طور فطری و طبیعی مهیا و آماده ریاست باشد، و دوم به‌واسطه هیأت و ملکه خاص ارادی که قهراً برای کسی حاصل می‌شود که بالطبع چنین فطرت ریاست را دارد.[۹] بدین‌سان رئیس جامعه در سنت فکری و گذشته‌ی مسلمانان نه تنها مقدم بر مدینه است بلکه ویژگی‌های منحصربه‌فردی دارد که او را ظل‌الله فی‌الارض می‌کند.

برخلاف تصور سنتی فوق درباره‌ی نسبت حاکم و مردم در جامعه‌ی اسلامی، ملاحظه‌ی آثار به جای مانده از امام(ره) درست معادله‌ای عکس معادله‌ی سنتی فوق را نشان می‌دهد. در اندیشه‌ی حکومتی امام، مردم آشکارا مقدم بر دولت است: «مردم دارای چنان رشد دینی سیاسی مطلوب می‌باشند»[۱۰] که «مسلم قدرت تشخیص و انتخاب اصلح را دارند».[۱۱] و «در چنین اوضاعی هیچ فرد و گروهی و هیچ نهاد و سازمان و حزب و دفتر و تجمعی نمی‌تواند در حوزه انتخابات دیگران دخالت نماید».[۱۲]

حضرت امام(ره) نمایندگانی را که این چنین توسط مردم برگزیده شده‌اند، خلاصه و عصاره‌ی ملت معرفی می‌کند[۱۳] و درباره‌ی نسبت و رابطه‌ی مردم با ولی‌فقیه به‌عنوان رکن و اساس جمهوری اسلامی می‌نویسد:

> اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادلی را برای رهبری حکومت‌شان تعیین کنند، وقتی آن‌ها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است.[۱۴]

۳. توان گسست از حافظه‌ی جمعی سنت

تجدد اسلامی که با امام خمینی(ره) طرح شده است، در صورتی می‌تواند تداوم

یابد که «بتواند» با فاصله گرفتن از حافظه‌ی جمعی حاکم بر حوزه‌های فکر دینی از ناحیه‌ی سنت، به شالوده‌شکنی آن حافظه‌ی سنتی بپردازد. و قادر باشد که به جای حافظه‌ی جمعی حاکم بر نهادهای مذهبی، اندیشه‌ی خود، یا هویت فکر سیاسی تازه ظهور را چونان معیار مشروعیت دینی جایگزین نماید.

سنت سیاسی ما، به هر حال، واجد یک حافظه‌ی جمعی ویژه است که جریان‌های مختلف فکر سیاسی را در خود ادغام نموده و با هویت کلی خاصی که دارد، حوزه‌های دینی را تحت تأثیر قرار می‌دهد صورت‌بندی معینی از اندیشه درباره‌ی دین و سیاست ارائه می‌دهد. این سنت، به همراه حافظه‌ای که ایجاد کرده یک فرایند اجتماعی فعال است که به‌طور مداوم به بازتولید گذشته پرداخته و در تلاش مستمر به تفسیر و بازپرداخت هویت سنتی اقدام می‌کند. سنت، به دلیل همین ویژگی ارزشی، غیریت‌ساز و محدودکننده است و لذا تجدد اسلامی ایجاد شده توسط حضرت امام را با موانع بزرگی از درون سنت دینی و حوزه‌های علمیه مواجه کرده است.

حافظه‌ی جمعی سنت اگر با تلاش شالوده‌شکنانه و نقادی بنیان‌گذاران فکر جدید همراه نباشد، کوشش برای تعیین ویژگی‌ها، عناصر، و به‌طور کلی هویت تجدد اسلامی، به‌ویژه در قلمرو امر سیاسی ـ اجتماعی، بسیار دشوار خواهد بود. حضرت امام(ره) به روشنی می‌دید که تثبیت هویت جدید اسلامی تنها از طریق پنهان کردن و انکار تدریجی احتمالات معنایی مکنون در سنت قابل تحقق است. وی به همین دلیل، تفکر سنتی جدایی دین از سیاست در حوزه‌های علمیه را، هرچند سنتی پایدار، اندیشه‌ای انحرافی و نامرتبط با روح اسلام معرفی می‌کند و می‌نویسد:

> وقتی شعار جدایی دین از سیاست جا افتاد و فقاهت در منطق ناآگاهان غرق شدن در احکام فردی و عبادی شد و قهراً فقیه هم مجاز نبود که از این دایره و حصار بیرون رود و در سیاست و حکومت دخالت نماید.[۱۵]

این گفته از نظر «تحلیل گفتمانی» معنای مهمی دارد. بیان امام حکایت از سلطه‌ی

بلامنازع حافظه‌ی جمعی سنت بر آحاد متفکران و اندیشمندان دین‌پژوه دارد. «تا جایی که دخالت در سیاست دون شان فقیه و ورود در معرکه سیاسیون تهمت وابستگی به اجانب را به همراه می‌آورد.»[۱۶] حضرت امام با اشاره به سلطه‌ی این سنت (جدایی دین و سیاست) و حافظه‌ی جمعی برخاسته از آن، اضافه می‌کند که «این از مسایل رایج حوزه‌ها بود که هرکس کج راه می‌رفت متدین‌تر بود. یادگرفتن زبان خارجی کفر و فلسفه و عرفان گناه و شرک به شمار می‌رفت.»[۱۷]

به هر حال، چنان‌که تلاش‌های امام(ره) نشان می‌دهد، ظهور هویت جدید نتیجه‌ی همین انکار و ابرام‌های متوالی در مواجهه با سنت است. همین انکار و ابرام‌های متوالی است که موجبات تمایزها و مرزگذاری‌های ممتد را بین سنت‌گرایی اسلامی از یک سو، و تجدد اسلامی از سوی دیگر فراهم می‌کند. امام(ره) با اصرار فراوان در ادامه‌ی پیام خود می‌افزاید:

> البته هنوز حوزه‌ها به هر دو تفکر آمیخته‌اند و باید مراقب بود که تفکر جدایی دین از سیاست از لایه‌های تفکر اهل جمود به طلاب جوان سرایت نکند.[۱۸]

بدین‌ترتیب، حضرت امام(ره) کوشش می‌کند فهم جدیدی از نصوص و اندیشه‌ی دینی، در حوزه‌ی سیاست و اجتماع عرضه نماید که بسط منطقی و سلطه‌ی اجتماعی آن، ناگزیر، اندیشه‌ها و تفسیرهای سنتی از اسلام و سیاست را به حاشیه رانده و پنهان می‌کند و بر بیگانه‌سازی و نفی فهم سنتی از مجموعه حوزه‌ها و تحقیقات دین‌شناسانه می‌پردازد.

٤. نفی گذشته‌گرایی و مرجعیت مطلق متقدمان

یکی دیگر از خصایص تجددگرایی اسلامی، نفی تقلید از آراء اجتهادی گذشتگان است. اندیشه‌ی سنتی روش‌شناسی خاصی دارد. این اندیشه، اعتقاد به برتری و مرجعیت متقدمان را اصل بنیادین تفکر و زندگی قرار می‌دهد، و بر مبنای این اصل، فضل تقدم پیشینیان را دلیل بر تقدم فضل آنان تلقی می‌کند که به ضرورت، بهتر از متأخرین و طبعاً انسان‌های امروز می‌فهمند.

این برداشت از سنت، و مرجعیت مجتهدان و اجتهادات متقدم، آرمان خود

را در نظریه‌ها و متون گذشته می‌بیند و اصرار می‌کند که هرگونه احیاء و تذکری جز از مجرای بازگشت به اعلام الاولین ممکن نیست. اما حضرت امام(ره)، ضمن احترام به گذشتگان و تأکید بر حفظ طریقه‌ی مشایخ معظم که حافظان فقه سنتی چونان ارث سلف صالح بودند، بر شرایط جدید زندگی و تبعاً اجتهاد مناسب زمان و مکان تأکید می‌کند. بنیان‌گذار جمهوری اسلامی در وصیت‌نامه‌ی الهی ـ سیاسی خویش که در بهمن ۱۳۶۱ نگاشته شده، با اشاره به اهمیت فقه سنتی می‌نویسد:

> و لازم است علما و مدرسین محترم نگذارند... حوزه‌های فقهی و اصولی از طریقه مشایخ معظم که تنها راه برای حفظ فقه اسلامی است منحرف شوند... و فقه سنتی که ارث سلف صالح است و انحراف از آن سست شدن ارکان تحقیق و تدقیق است محفوظ گردد و تحقیقات بر تحقیقات اضافه گردد.[۱۹]

حضرت امام (ره) در نامه‌ای به تاریخ آبان ۱۳۶۷ می‌نویسند:

> مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند... و همین‌جا است که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد.[۲۰]

عبارت فوق آشکارا مرزبندی‌های امام نسبت به «مرجعیت مطلق متقدمان» در قلمرو فکر دینی را نشان می‌دهد. سرانجام حضرت امام در اسفند ۱۳۶۸ ضمن تأکید بر فقه سنتی و اجتهاد جواهری، تبیین دقیق‌تری از ملاک‌های مرزبندی با گذشتگان ارائه می‌کند. وی توضیح می‌دهد که «مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد... زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند».[۲۱]

بدین‌سان، حضرت امام با تکیه بر «نسبت احکام اجتهادی با زمان و مکان» مقدمات نظری نفی هرگونه گذشته‌گرایی، و تقلید و مرجعیت متقدمان را تدارک می‌بیند. زمان و مکان موجب ظهور روابط ویژه‌ای در سیاست، اجتماع و اقتصاد هر نظام حکومتی می‌شوند. و بدین لحاظ که این‌گونه روابط حاکم بر زندگی

خصایص منحصربه‌فرد و بعضاً قیاس‌ناپذیر دارند، و از طرف دیگر احکام اجتهادی مبتنی بر این روابط مشروط و متغیّر است، ناچار باید به قیاس‌ناپذیری ذاتی و غیرقابل تقلید و تعمیم بودن احکام اجتهادی حکم نمود. نتیجه‌ی این نگرش، ظهور عقلانیت جدید اسلامی است که بیش از آن‌که گذشته‌گرا باشد، ناظر به مسائل و مصالح حال و آینده است. بیش از آن‌که ناظر به ثبات و سکون باشد، روی مفاهیم تغییر و تحول در حکمت عملی تأکید می‌کند.

۵. ظهور مفهوم جدیدی از دولت اسلامی

در این سطور فرصت آن نیست که تفصیلی از این مفهوم جدید آورده شود. اما، نکات پیش‌گفته شاید مهم‌ترین خصائص تجدد اسلامی ـ شیعی، به‌مثابه گفتمان جدیدی است که توسط امام خمینی(ره) طرح و با جدیت تعقیب می‌شد. نکات فوق، همچنین پایه‌های فکری مفهومی از دولت اسلامی را تشکیل می‌دهند که نه تنها از دیدگاه غرب دولتی کاملا جدید و ناشناخته است، بلکه از زاویه‌ی سنت اسلامی نیز مفهومی بی‌بدیل، خاص و قیاس‌ناپذیر است. از این حیث، وقتی از حضرت امام پرسیده می‌شود که مفهوم دولت «جمهوری اسلامی» را با دیگر دولت‌های موجود در امروز و گذشته مقایسه کند، امام بی‌آن‌که شباهتی را ذکر کند، تأکید می‌نماید که «جمهوری اسلامی... در وقتی که عمل شود، دنیا خواهد فهمید که چیست».(۲۲)

بدین‌سان دولت جدید امام از یک‌سو دولتی کاملاً خاص و قیاس‌ناپذیر است و از سوی دیگر متکی بر تعریف جدیدی از هویت اسلامی است. در گفتمان «جمهوری اسلامی» معنای اجتماعی ـ سیاسی کلمات، کلام، اعمال و نهادهای مورد نظر امام(ره) همه در رابطه با زمینه‌ای کلی فهمیده می‌شوند که هر کدام از آن اعمال و نهادها، جزئی از کلیت دولت جدید را تشکیل می‌دهند. هر بخشی از اندیشه‌ها و توصیه‌های امام فقط در رابطه با گفتمان خاص «جمهوری اسلامی» قابل فهم است. بنابراین، ما فقط در صورتی قادر به فهم، تبیین و ارزیابی طرح سیاسی امام به‌مثابه یک امر یا جریان سیاسی هستیم که توان توصیف عمل، گفتمان و نظریه‌ای را که عمل سیاسی امام در درون آن رخ داده است، داشته باشیم.

به هر حال، تجددگرایی امام اسلوبی خاص از تفکر درباره‌ی دین و سیاست در دنیای جدید را نشان می‌دهد که او خود عناصری از این نظام فکری ـ سیاسی را به‌طور «نسبتاً» روشن ارائه داده است. اما این سؤال همچنان باقی است که چگونه می‌توان از همین اشارات امام، دانشی منسجم و قابل تعلیم استخراج نمود دانشی که خصلت بین‌الاذهانی داشته باشد ماهیت قدرت سیاسی در نظام تازه تأسیسی چون جمهوری اسلامی را ارزیابی کرد؟ این پرسش، از جمله پرسش‌های اساسی است که هر جست‌وجوگر راه از کلام امام را با چالش‌های جدی و در عین‌حال امیدآفرین مواجه می‌کند.

یادداشت‌ها

۱. **در جست‌وجوی راه از کلام امام** (۱۳۶۳). تهران: امیرکبیر. دفتر هفدهم و بیستم. ص ۳۱۹.

۲. همان.

۳. همان، ص.۳۲۱

۴. همان، ص.۳۲۷

۵. صحیفه نور (۱۳۶۹). ج ۲۰. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی. جلد. ص۱۹۴.

۶. فارابی، ابونصر (۱۹۹۳). السیاسه المدنیه. تحقیق فوزی متری نجار. بیروت: دارالمشرق، ص ۷۹ـ۷۴.

۷. ابن‌سینا. **رساله فی السیاسه**. ص ۴ ـ ۲. و نیز بنگرید به:

ـ ابوعلی سینا (۱۴۰۴ ق). **الهیات شفا**. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. ص۴۳۵ به بعد.

۸. ابونصر فارابی (۱۹۹۵). **آراء اهل المدینه الفاضله**. تحقیق علی ابو ملحم. بیروت: دارالهلال. ص ۱۲۶ ـ۱۱۸.

۹. همان، ص۱۱۹ ـ ۱۱۸.

۱۰. صحیفه نور، ج۲۰، ص.۱۰۱

۱۱. همان، ص.۱۹۴

۱۲. همان، ص.۱۰۱

۱۳. همان، ص.۱۴

۱۴. همان، جلد۲۱، ص.۱۲۹

۱۵. **صحیفه نور**: «منشور روحانیت». ج۲۱. ص ۹۱.

۱۶. همان.

۱۷. همان.

۱۸. همان، ص ۹۲.

۱۹. همان، ص۱۸۹.

۲۰. همان، ص۴۷

۲۱. همان، ص ۹۸.

۲۲. **در جست‌وجوی راه از کلام امام**، پیشین، ص۲۰۳.

فصل دوازدهم

امام‌خمینی اجتهاد و سیاست

۱. ماهیت عمل سیاسی

سیاست اداره‌ی آزادانه‌ی (رضایت‌مندانه‌ی) انسان‌های آزاد است.[۱] منظور از «عمل سیاسی» آن عمل ارادی است که توسط انسان آزاده، و به اصطلاح امروز، شهروند انجام می‌شود. اما هر عمل ارادی را سیاست نمی‌گویند، بلکه سیاست به عمل ارادی گفته می‌شود که ناشی از «انتخاب عقلانی معطوف به مصلحت مدنی» است. ارسطو رفتار انسان را نخست به دو قسم اضطراری و ارادی تقسیم می‌کند و سپس با تقسیم اعمال ارادی به طبعی و عقلانی، عمل سیاسی را جزئی از رفتارهای عقلانی انسان دانسته و سپس آن را تحلیل می‌کند.[۲] به‌نظر ارسطو عمل سیاسی و به‌طور کلی حکمت عملی، موضوع تأمل و سنجش عقلانی است. سیاست امری است که انسان‌های عاقل درباره‌ی آن «می‌اندیشند» و با انتخاب ارادی، آن‌را به کار می‌گیرند. امور سیاسی، از این حیث موضوع تأمل و سنجش عقلانی هستند[۳] که به دست انسان‌ها انجام می‌گیرد اما نتایج آن‌ها همواره به یک منوال نیست و گاه ممکن است غیر از آن‌گونه که رخ داده‌اند، باشند.

به‌علاوه، موضوع سیاست و عمل سیاسی هرگز اهداف یک شهر، کشور نیست، بلکه موضوع عمل سیاسی راه‌هایی هستند که ما را به هدف‌های از پیش تعیین شده می‌رسانند. همچنان که پزشک در این باره تأمل نمی‌کند که معالجه بکند یا نه، و یا خطیب نمی‌نگرد که شنوندگان را قانع کند یا نه، مرد سیاسی نیز

هرگز در این باره تأمل نمی‌کند که آیا دولت و نظام سیاسی منظم به وجود بیاورد یا نه، بلکه با توجه به چنان هدفی، «می‌اندیشد» که چگونه و با استفاده از کدام شیوه‌ها و وسایل و از کدام طریق می‌تواند به آن برسد، و اگر راه‌های متعددی وجود دارد، می‌اندیشد که چگونه بهترین و مناسب‌ترین آن‌ها را «انتخاب» کند. بدین‌سان در سیاست، این اهداف و ارزیابی می‌شوند.(۴)

اشارات فوق ماهیت سیاست و عمل سیاسی را نشان می‌دهد: سیاست، چنان‌که گذشت، ناظر به شیوه‌های اداره‌ی آزادانه‌ی انسان‌های آزاد است. پس، عمل سیاسی به‌گونه‌ای است که اولاً، در ذات خود، آزادی انسان‌ها را مفروض گرفته است. (سیاست فرمانروایی بر انسان‌های آزاد است و نه بردگان) دوم این‌که: عمل سیاسی محدود به حوزه‌ی ابزارها و راههاست و هرگز اهداف و آفاق نهایی را تعیین نمی‌کند. سوم این‌که: عمل سیاسی مربوط به انتخاب عقلانی، آگاهانه و ارادی است. عمل انسان مجبور و محجور را عمل سیاسی نمی‌دانند. چهارم این‌که: ملاک انتخاب عقلانی، «مصلحت مدنی» است و نه مصلحت خصوصی. پنجم این‌که: عمل سیاسی به اعتبار دگرگونی در ابزارها، راهها و مصالح، خصلت تغییرپذیر و غیرسرمدی دارد و با توجه به دگرگونی در شرایط زمان و مکان متحول می‌شود. این ویژگی‌ها در عمل سیاسی مختصات هندسی معرفت سیاسی را ـــ اعم از اسلام و غرب ـــ تعیین می‌کنند. در این فصل به اهم ویژگی‌های دانش سیاسی اشاره می‌کنیم و سپس دیدگاه حضرت امام (ره) را درباره‌ی اجتهاد و سیاست طرح خواهیم کرد.

۲. ذات ناپایدار احکام سیاسی

موضوع معرفت سیاسی ـــ اعم از فلسفه‌ی سیاسی در یونان و غرب ـــ یا اجتهاد در فرهنگ اسلامی، «عمل سیاسی» است. چون حوزه‌ی عمل، امور تغییرپذیر است و از سوی دیگر اجتهاد اسلامی یا حکمت عملی در غرب و یونان تابع عمل است، بدین‌سان می‌توان گفت که هر دو دانش فوق، حکمت عملی و اجتهاد اسلامی، به اعتبار تغییرپذیری ذاتی مبادی‌شان، بالذات ناپایدار و متحول‌اند.

درست به همین دلیل ارسطو در تمایز با حکمت نظری، که ناظر به امور

برهانی و سرمدی است، موضوع حکمت عملی را امور و اشیای تغییرپذیر معرفی می‌کند.[۵] امام‌خمینی (ره) نیز همانند فیلسوف یونانی، اما در حوزه‌ی عقلانیت اسلامی به تغییرپذیری احکام اجتهاد حکم می‌کند:

زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند.[۶]

دانش سیاسی ـــ خواه اجتهاد اسلامی یا حکمت عملی یونانی ـــ تنها با «کلیات» احکام سیاسی سروکار ندارد، بلکه باید «جزئیات» را نیز به روشنی ببیند، زیرا «مجتهد» در اندیشه‌ی امام و «حکیم» در فلسفه‌ی یونان مرد عمل است و عمل با جزئیات ارتباط دارد. بدین‌سان، مجتهد اسلامی و حکیم یونانی هم باید با کلیات احکام سیاسی آشنا باشند و هم به جزئیات عمل سیاسی اشراف داشته باشند و در مقایسه‌ی بین قواعد کلی احکام سیاسی و جزئیات عمل سیاسی، آشنایی و مهارت در دومی اهمیت بیش‌تری دارد. امام‌خمینی با تأکید بر اهمیت آگاهی مجتهد از جزئیات عمل سیاسی می‌گوید:

مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که براساس آن، نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند که وحدت رویه و عمل ضروری است و همین جا است که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد. بلکه یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به‌طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد.[۷]

عبارت فوق، به وضوح اهمیت آشنایی مجتهد به «جزئیات» عمل سیاسی در قیاس با معرفت «کلیات» احکام سیاسی را نشان می‌دهد. ارسطو بین دوگونه از دانش سیاسی تمایز می‌گذارد: یکی معرفت ـــ و در اصطلاح مسلمانان اجتهاد ـــ

در «امر قانون‌گذاری» است که ناظر به وضع قوانین کلی برای کلیات زندگی سیاسی است. حکم قانون همیشه عام و کلی است؛ قاعده‌ای ضروری و عام است که با توجه به اکثریت موارد ــ موارد عادی ــ وضع شده است؛ دوم، آن نوع معرفت سیاسی است که ارسطو تحت عنوان کلی «معرفت در امور کشورداری» نام می‌برد[۸] و در واقع، همان چیزی است که افلاطون با اصطلاح «هنر سیاست‌مدار» یا «هنر مرد سیاسی» توصیف می‌کند و امور جزئی را شامل می‌شود.

به هر حال، این قسم از حکمت یا اجتهاد سیاسی است که موارد جزئی و فردی را به روشنی می‌بیند و درباره‌ی آن‌ها تأمل می‌کند و ماهیت آن عمل کردن و شور کردن است، زیرا تصمیم سیاسی بیش‌تر به این حوزه برمی‌گردد و آن چیزی است که از طریق یک عمل و اقدام، به اجرای تصمیم می‌انجامد. حضرت امام در اشاره به اهمیت این بخش از وجوه مدیریتی و اجرایی در مجتهد می‌نویسد:

> مجتهد باید به مسائل آگاهی داشته باشد... آشنایی به روش برخورد با حیله‌ها وتزویرهای فرهنگ حاکم به جهان، داشتن بصیرت و دید اقتصادی... شناخت سیاست‌ها و حتی سیاسیون و فرمول‌های دیکته شده آنان و درک موقعیت و نقاط قوّت و ضعف دو قطب سرمایه‌داری و کمونیسم که در حقیقت استراتژی حکومت بر جهان را ترسیم می‌کنند، از ویژگی‌های یک مجتهد جامع است. یک مجتهد باید زیرکی و هوش و فراست هدایت یک جامعهٔ بزرگ اسلامی و حتی غیراسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی که در خور شأن مجتهد است، واقعاً مدیر و مدبّر باشد.[۹]

حضرت امام، حکومت را در نظر مجتهد، فلسفه‌ی «عملی» فقه معرفی می‌کند که نشان‌دهنده‌ی جنبه‌ی عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است. بدین‌سان، فقه و اجتهاد با جزئیات عمل سیاسی ارتباط دارد. و چون آدمی نخستین بار از طریق تجربه با امور جزئی آشنا می‌شود، صحت و سقم احکام اجتهاد و فقه سیاسی، بیش از هر چیز با تجربه و ادراک حس جزئی و کلی پیوند می‌خورد. آشنایی و احاطه‌ی مجتهد به مسائل زمانه که از

طریق تجربه و استمرار آن حاصل می‌شود، نقش اساسی در اعتبار آرا و تصمیمات مجتهد دارد، زیرا فقه سیاسی قدرت فرماندهی دارد و نقشش این است که تعیین کند در حوزه‌ی عمل سیاسی چه باید کرد و چه نباید کرد.

به‌طور خلاصه اجتهاد سیاسی، همانند حکمت سیاسی یونانیان، دانشی است که مؤدی به «حسن تدبیر» در زندگی سیاسی است، و یا حداقل باید چنین باشد. حسن تدبیر نوعی درست عمل کردن است از آن حیث که آدمی را به سوی هدفی رهنمون می‌کند که عقل عملی به درستی آن را دریافته است. به‌عبارت دیگر حسن تدبیر رسیدن به نتیجه‌ی مطلوب سیاسی از راه درست است و این امر بیش از اجتهاد و شناخت نظری نیازمند تجربه‌ی مستمر در فهم مصالح و راههای عملی تحقق آن‌هاست. در زیر به رابطه‌ی اجتهاد و مصلحت در زندگی سیاسی اشاره می‌کنیم و آن‌گاه به منطق تحول اجتهاد، با توجه به دگرگونی در عمل سیاسی، خواهیم پرداخت.

۳. اجتهاد سیاسی و مصلحت عملی

اشاره کردیم که دانش سیاسی داوری درباره‌ی اموری است که به حوزه‌ی عمل سیاسی تعلق دارد. و اگر اجتهاد در جهان اسلام جایگزین حکمت عملی است، مجتهد سیاسی ناگزیر باید ماهیت امور سیاسی را دقیقاً بشناسد و چون فهمیدن ظرفیت و ظرافت امرسیاسی در حوزه‌ی عمل شکوفا می‌شود، و حوزه‌ی عمل نیز آمیزه‌ای از تجربه‌ی شخصی و مصلحت‌های خاص و موردی است، ناگزیر باید نتیجه گرفت که مجتهد سیاسی، و به‌طور کلی دانش اجتماعی، بدون تجربه‌ی عملی قادر نخواهد بود که درباره‌ی مصالح سیاسی با بصیرت و فهم داوری کند. امام‌خمینی با این دیدگاه که «فقه تئوری واقعی و کامل اداره‌ی انسان و اجتماع از گهواره تا گور است»[۱۰]، هدف اساسی اجتهاد سیاسی را چنین طرح می‌کند:

> هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم و همه‌ی ترس استکبار از همین مسئله است که فقه و اجتهاد جنبه‌ی عینی و عملی پیدا کند.[۱۱]

روشن است که این «چگونه پیاده کردن» اصول محکم فقه در عمل فرد و جامعه، از مصادیق مهم اجتهاد سیاسی و ناظر به دو مقوله‌ی قانون‌گذاری و هنر کشورداری است که ــ چنان‌که گذشت ــ دو بخش اساسی دانش سیاسی را تشکیل می‌دهند. قانون‌گذاری و اجرای رضایت‌مندانه‌ی قانون در جامعه نیز پیوند آشکاری با مفهوم مصلحت دارد. شاید به همین علت است که حضرت امام(ره) با پیوند ولایت و مصلحت می‌نویسد:

> ولایت عبارت از نوعی سلطه است که دایره‌اش به نسبت مواردش سعه و ضیق دارد. یا امر واقعی است که لازمه‌اش چنین سلطه‌ای است. پس ولی انسان صغیر کسی است که مطابق مصلحت او در امورش تصرف می‌کند. حاکم و ولیّ یک کشور نیز بر اساس مصلحت و به اقتضای سیاست آن کشور تصرف و عمل می‌کند.[۱۲]

مصلحت در ذات خود با اراده و عمل ارادی پیوند استوار دارد. عمل مصلحت‌آمیز عملی است که در اختیار ماست و ما با علم به شرایط زمان و مکان انجام می‌دهیم. ارسطو توضیح می‌دهد «اموری که نه برحسب طبیعت، بلکه به موجب قانون و قرارداد و مصلحت عادلانه تلقی می‌شوند، در همه‌جا یکسان نیستند، چون نظام‌های سیاسی یکسان نمی‌باشند».[۱۳] ارسطو، بدین‌ترتیب، بین قانون و مصلحت ملازمه برقرار می‌کند و هر قانون نیز مستلزم وجود نوعی نظام سیاسی است، و از آن‌رو که هر نوع بحث از مصلحت مسبوق به طرحی درباره‌ی نظام سیاسی است، امام‌خمینی نیز پس از تلاش در استقرار نوعی از نظام سیاسی (نظام جمهوری اسلامی که برگرفته از اندیشه ولایت فقیه اوست) بحث مصلحت نظام، مصلحت کشور و یا مصلحت مردم را طرح می‌کنند. در فرمان تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام آمده است:

> حضرات آقایان توجه داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمّه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد. امروز جهان اسلام نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام نمای حل معضلات خویش می‌دانند. مصلحت نظام و مردم از امور مهمّه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است

اسلامِ پا برهنگانِ زمین را در زمان‌های دور و نزدیک زیر سؤال ببرد.[۱۴]

حضرت امامِ در پیام دیگری به اعضای مجمع تشخیص مصلحت نظام، آشکارا بین مصلحت و اجتهاد پیوند می‌زند و با توجه به دگرگونی احکام اجتهادی ـ سیاسی با دگرگونی مصالح جامعه و نظام اسلامی نکاتی را مطرح می‌کنند که اشاره به آن‌ها بی‌فایده نیست. امام خطاب به شورای نگهبان می‌گویند:

تذکری پدرانه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌هاست. حکومت فلسفه‌ی عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند. و این بحث‌های طلبگی مدارس که در چاچوب تئوری‌هاست، نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن‌بست‌هایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد.[۱۵]

هم‌نشینی «اجتهاد» و «تصمیم» در عبارت فوق، اهمیت زیادی دارد و نشان می‌دهد که اجتهاد در پی آن است که مطابق قاعده‌ی درست عمل کند، پژوهش‌های اجتهادی ــ و به تعبیر امام (ره) تئوری‌های فقه ــ فقط قادرند کلیات آن‌چه را به سود و صلاح است، توضیح دهند نه آن‌که جزئیات عمل و تصمیم سیاسی را تحلیل کنند. در این‌باره هرگز حکم قاطع و ثابتی نمی‌توان داد؛ زیرا در خصوص عمل سیاسی نه حکم فقهی عام وجود دارد، نه علمی هست و نه سنتی که اعتبار عام داشته باشد. از این‌رو خودِ تصمیم گیرنده یا عمل‌کننده ناگزیر است که در هر موردی بیندیشد و با نظر به اقتضای اوضاع و احوال در لحظه‌ی عمل اقدام کند.

رابطه‌ی بین اجتهاد و مصلحت در اندیشه‌ی امام نتایج نظری و سیاسی بسیاری دارد. از یک‌سو به این معناست که تشخیص مصلحت لزوماً از نصوص و احکام اولی و ثانوی قابل استنباط نیست، بلکه ممکن است در مفهوم مصلحتْ نوعی گذار از احکام شرعیِ فرعی لحاظ شده باشد. و از سوی دیگر،

و به همین اعتبار که مصلحت فراتر از شریعت است، قانون‌گذاری بر مبنای مصلحت هم ضروری است و هم با دشواری‌های بسیار همراه است که «اجتهاد مصطلح» را در پیچ‌وتاب می‌اندازد.

اجتهاد در اندیشه‌ی امام در صورتی می‌تواند در «پیچ و خم‌های اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت به اداره‌ی جهان نگردد»[۱۶] ـــ چنان‌که ارسطو اشاره می‌کند ـــ «که بکوشد قابلیت قانون‌گذاری را دارا شود، زیرا مردمان به وسیله‌ی قانون نیک می‌شوند».[۱۷]

ارسطو اضافه می‌کند که مراقبت در عمل سیاسی جز از طریق قانون ممکن نیست و مراقبت درست از طریق قانون خوب خواهد بود. بدین‌سان کسی می‌تواند از عهده‌ی قانون‌گذاری برآید که «استعداد قانون‌گذاری» را در خود بپرورد و این امر بیش از دانش نظری به تجربه‌ی عملی مجتهد در زندگی سیاسی نیاز دارد؛ ارسطو می‌نویسد:

> نقش تجربه را در سیاست نباید به چشم حقارت نگریست، زیرا ممکن نیست کسی فقط از طریق آشنایی علمی با امور اجتماعی مرد سیاسی شود. پس کسانی که می‌خواهند چیزی از دانش سیاسی بیاموزند از تجربه بی‌نیاز نمی‌توانند بود.[۱۸]

۴. دگرگونی احکام اجتهادی به اعتبار تغییر در مصالح سیاسی

چنان‌که گذشت، اجتهاد در جهان اسلام همانند حکمت عملی در یونان و غرب، با امور انسانی و عمل سروکار دارد؛ یعنی آن‌چه درباره‌ی آن می‌توان تأمل نمود، انتخاب کرد و انجام داد. قانون‌گذاری یکی از وظایف مهم اجتهاد یا حکمت عملی است اما به‌رغم آن‌که قانون شامل قواعدی عام و کلی است، که اکثر موارد زندگی را در نظر می‌گیرد، در انطباق با بسیاری موارد مصلحت و عمل سیاسی امکان نقص و خطا دارد، زیرا امور سیاسی، و به‌طور کلی بسیاری از اعمال انسانی، اموری نامتعین هستند که نمی‌توان به راحتی آن‌ها را قاعده‌مند نمود و حکمی کلی درباره‌ی آن‌ها صادر کرد. در مورد این امور نامعین، قاعده نیز نامعین و متغیر است. این نقص نه در قانون است و نه قانون‌گذار، بلکه طبیعت موضوع

چنین است و از آن‌رو که ماده‌ی امور عملی زندگی از آغاز چنین است، مقررات حکمت عملی و احکام اجتهادی نیز باید چنان انعطاف‌پذیر باشد که بتواند با اموری که پیش می‌آیند (مسائل مستحدثه) تطابق یابند.

نکته‌ی فوق به این معناست که اجتهاد نیز همانند حکمت عملی تابع عمل است و به اعتبار دگرگونی در مصالح و اعمال، متحول می‌شود. چون موضوع، عملِ سیاسی شدن و صیرورت است، هر دانشی که متکفّل بحث از عمل سیاسی است گریزی از صیرورت و دگرگونی ندارد. اجتهاد از علوم عملی است و چنان‌که غزالی توضیح می‌دهد، علم عملی نیک و بد را درمی‌یابد و قوای نفس، اهل منزل و اهل بَلَد را اداره می‌کند، اما معلومات آن همچون جیوه است که پیوسته در دگرگونی است و ثابت نیست و با اختلاف دوران‌ها و امت‌ها تغییر می‌کند.[۱۹]

فقه در علم‌شناسی فارابی و خواجه نصیر طوسی، ناظر به فروعات قوانین و افعال مدنی است که عموماً مشروط به شرایط خاص و برحسب موقعیت‌های فردی، جمعی، زمانی و مکانی انسان‌هاست. اجتهاد، دانشی است که انسان را به ارزیابی شرایط و استنباط افعال خاص، جزئی و مناسب آن شرایط ملحوظ و مشهور در فرد، جمع، طایفه و شهر و امت قادر می‌کند.[۲۰] بنابراین، چون غایت افعالِ فقه تحقق در مدینه‌های مشخص و به اصطلاح اهل منطق جزئی است، «بر پایهِ تقلب احوال و تغلّب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دَول در بدل افتد».[۲۱]

در واقع، اجتهاد متضمن نوعی فهم عملی است که در تعقل ناب، و به تعبیر غزالی، حقایق یقینی ازلی، خلاصه نمی‌شود و از نفس عمل جدایی‌ناپذیر است. از این لحاظ، فرآیند عمل به ضرورت دستگاه‌های اجتهاد را به حرکت درمی‌آورد و فضاهایی ایجاد می‌کند که در درون آن‌ها اجتهادهای جدید شکل می‌گیرد. چنین می‌نماید که تغییر و تبدل مصالح و عمل در اختلاف دوران‌ها و کشورها، افق‌های متفاوتی را پیش‌روی اجتهاد می‌گشاید و به مقیاس هر «افق انتظار» زاویه‌ی نگرشی پیدا می‌شود که شرایط امکان و محدودیت‌های خاصی برای اجتهاد در هر ملت و دوران تدارک می‌بیند؛ برای مثال حضرت امام (ره) در نامه‌ای که در

اردیبهشت ۱۳۶۸ دستور بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را صادر می‌کند، با اشاره به تجارب گذشته و شرایط و انتظارات موجود می‌نویسد:

از آن‌جا که پس از کسب ده سال تجربه عینی و عملی از اداره کشور، اکثر مسئولین و دست‌اندکاران و کارشناسان نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران بر این عقیده‌اند که قانون اساسی با این‌که دارای نقاط قوت بسیار خوب و جاودانه است، دارای نقایص و اشکالاتی است که در تدوین و تصویب آن به علت جو ملتهبِ ابتدای پیروزی انقلاب و عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی جامعه، کم‌تر به آن توجه شده است... رفع نقایص آن یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر جامعه اسلامی و انقلابی ما است.[۲۲]

حضرت امام(ره) درحالی‌که ده سال قبل، قانون اساسی مصوب را از لحاظ شرعی بدون اشکال و به صلاح جامعه می‌دانست و با قاطعیت از آن دفاع می‌کرد،[۲۳] با استناد به نکات پیش‌بینی‌ناپذیری چون «عدم شناخت معضلات اجرایی» و «کسب ده سال تجربه عینی و عملی در اداره‌ی کشور»، اکنون همان قانون اساسی را «دارای نقایص و اشکالاتی» می‌دانند که «رفع نقایص آن‌را یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر جامعه اسلامی» و بنابراین، نوعی «تکلیف شرعی و ملی خود» تلقی می‌کنند. همین نکات و موارد مشابه نشان می‌دهند که اجتهاد نه تنها با «امر واقع» یعنی آن‌چه «باید مطابق قاعده مصلحت در شرایط خاص عمل کرد»، سروکار دارد، بلکه به‌طور کلی مبدأ و مقصد اجتهاد عملِ سیاسیِ، ناظر به امر واقع است و به تناسب دگرگونی در مصالح و اعمال دچار دگرگونی و تحول می‌شود.

برداشت فوق، از دگرگونی و سیالیت ذاتیِ اجتهاد، مخصوص حضرت امام نیست. بلکه بسیاری از اندیشمندان بزرگ جهان اسلام به‌گونه‌ای بدان پرداخته‌اند. به‌نظر فارابی «فقه مدنی» بخش اساسی عقل عملی در جهان اسلام است که جزئیات زندگی سیاسی مسلمانان را توضیح و تبیین می‌کند؛ وی می‌افزاید:

عقل عملی قوه‌ی ناشی از کثرت تجربه امور و طول مشاهده‌ی محسوس است، که

برای انسان مقدماتی را فراهم می‌کند تا توسط آن‌ها به آن‌چه که شایسته انجام یا ترک آن‌ها است آگاه شود... چنین عقلی، مادام که تجربه‌ای وجود ندارد، عقل بالقوه است و به تناسب حصول تجربه‌ها و حفظ آن‌ها فعلیت می‌یابد.[۲۴]

این عبارت معلم ثانی در واقع توضیح علمی و تئوریک اشارات کوتاه امام در خصوص «کسب ده سال تجربه عینی و عملی» و «عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی جامعه» است که در فرمان بازنگری قانون اساسی جمهوری اسامی ایران ذکر شده است. ابونصر فارابی تأکید می‌کند احکام اجتهاد که این چنین از مجرای تجربه فعلیت یافته است، با ازدیاد تجربه‌ی انسان‌ها توسعه می‌یابد. بنابراین، عقلانیت اجتهادی در عین‌حال که دانش است؛ نوعی ادراک عمل نیز می‌باشد، و چون با امور اداری سروکار دارد، مستلزم نوعی تجربه‌ی مداوم خویشتن مجتهد است. عقلانیت اجتهادی ناظر به اعمال ارادی انسان‌ها و مُدُن متشرع، به‌عنوان انسان مؤمن و برخوردار از توانایی ترجیح و انتخاب عقلانی است که رسالتش ارتقای این تمایز و وجه مشخصه‌ی انسان به سطح شناخت آگاهانه است، تا آدمیان بتوانند در فرایند تشخیص امور، از رابطه‌ی انتخاب‌ها و تشخیص‌های خود با خیر و سعادت مورد نظر شارع آگاه شوند.

بدین‌ترتیب دانش سیاسی ــ اعم از اجتهاد اسلامی یا حکمت عملی یونانیان ــ از لحاظ رتبه، متأخر از عمل و تابع مصالح عمل سیاسی است. ابوحامد غزالی نیز همانند امام‌خمینی و فارابی در قلمرو علوم عملی، عمل را در همه‌ی سطوح بنیادی‌تر از نظریه به‌شمار می‌آورد. همچنان که حضرت امام بحث‌های تئوریک طلبگی در مدارس را در مواجهه‌ی با بن‌بست‌های «عملی» و مصلحت نظام و اسلام به حاشیه می‌راند و تمام «سعی» خود را به کار می‌گیرد تا «اسلام عزیز شکست نخورد» و «متهم به عدم قدرت به اداره‌ی جهان نگردد»،[۲۵] غزالی نیز چنین می‌اندیشد. به‌نظر غزالی نظریه در فقه مدنی نه تنها تابع کردار است بلکه یکی از عناصر مهمی را تشکیل می‌دهد که آن کردارهای سازمان بخش در عرصه قدرت عمل نماید. امام محمد غزالی می‌نویسد:

علم عملی یعنی علمی که به توسط آن کیفیت عمل آموخته می‌شود، نیز عمل است. علم عملی شریف‌تر از عمل نیست، بلکه از آن پائین‌تر است، زیرا مراد آن عمل است و این سوای علمی است که مراد از آن معلوم است؛ مانند علم به خدا و صفات او و ملائکه او و کتب او و رسولان او و هم‌چنین علم نفس و صفات آن و علم به ملکوت آسمان‌ها و زمین و غیر آن...

این‌ها همه علوم نظری است و عملی نیست، هرچند در عمل نیز تصادفاً و نه قصداً ممکن است از آن‌ها بهره جست.

علم به عمل شریف‌تر از عمل نیست، زیرا این علم برای خودش آموخته نمی‌شود بلکه برای عمل آموخته می‌شود و آن‌چه به منظور چیز دیگری است، محال است که شریف‌تر از آن باشد.[۲۶]

این گفته‌ها با توجه به موضوع این فصل اهمیت دارد. غزالی به صراحت توصیه می‌کند که در قلمرو علوم عملی، هرگاه بین نظریه و عمل تعارضی به وجود آمد، به ضرورت باید جانب عمل را گرفت و از وسوسه‌ی نظریه‌ها خلاص شد. وی در بسیاری از احکام فقهی ـ سیاسی خود، که در جای دیگری باید توضیح داد، به صراحت بر تقدم عمل بر نظریه‌های فقهی و لزوم انطباق این بر آن تأکید کرده است. به هر حال، استناد به آرای غزالی و فارابی در این مقاله نشان می‌دهد که این اندیشه‌ی حضرت امام که اجتهاد تابع دگرگونی‌های مصالح سیاسی است فقط به اختصاص ندارد؛ هرچند در قلمرو فقه شیعه بحث رابطه‌ی اجتهاد و مصلحت تا حدودی تازگی دارد.

به‌طور خلاصه، در این‌که دانش عملی ــ اعم از اجتهاد اسلامی و حکمت عملی ــ شناخت برهانی نیست تردید وجود ندارد. بنابراین اعتبار و روایی علوم عملی از جمله اجتهاد در آن است که مؤدی به عمل موافق مصلحت و سودمندی باشد. پس هرگاه آموزه‌های عقل اجتهادی منتج به چنین اعمالی نباشند و یا آشکارا با «مصالح مکنون در اعمال سیاسی» در تغایر باشند، البته روایی و مشروعیت خود را از دست می‌دهند، زیرا حُسن احکام اجتهاد این

است که انسان‌ها را یاری می‌دهد تا کارهایی را انجام دهند که آنان را به هدف یا اهداف‌شان برساند و اگر به هر دلیل فاقد چنین توانایی باشند، فاقد اعتبار و روایی خواهند بود. شاید به همین دلیل است که حضرت امام عقیده دارند «در اسلام مصلحت نظام از مسائلی است که مقدم بر هر چیز است و همه باید تابع آن باشیم»[۲۷] و به شورای نگهبان توصیه می‌فرمایند که «قبل از پیدایش بن‌بست‌های عملی و قانونی مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چراکه یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است».[۲۸]

امام‌خمینی (ره) با تکیه بر اصالت عمل، و تقدم عمل بر نظریه در اجتهاد، بر نقش تعیین‌کننده‌ی حکومت در برخورد با معضلات داخلی و خارجی جامعه اسلامی تأکید می‌کند و می‌افزاید:

> حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله(ع) است یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حکومت می‌تواند هر امری را، چه عبادی یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند.[۲۹]

از همین تصریحات امام(ره) می‌توان به تأکید او بر رابطه‌ی عمل سیاسی و دانش اجتهادی پی‌برد؛ به‌گونه‌ای که آشکارا اولویت نظریه نسبت به عمل را کنار می‌گذارد. از این حیث، آموزه‌های اجتهاد را می‌باید نه به‌مثابه شبکه‌ای از نظریه‌ها و احکام راهنمای عمل، بلکه چونان تابع اعمال سیاسی و زمینه و قلمرو آن اعمال نگریست که به دنبال همان اعمال و مصالح، مدام در حال دگرگونی‌اند. این نکته که کیفیت دگرگونی در اجتهاد و احکام سیاسی چگونه است، خود بحث مستقلی است که در فرصتی دیگر بدان می‌پردازیم.

یادداشت‌ها

۱. افلاطون (۱۳۷۶). **مجموعه آثار**: « مرد سیاسی». ج ۳. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی. ص۱۵۸۸.
۲. ارسطو (۱۳۷۸). **اخلاق نیکو ماخوس**. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح‌نو. ص۸۶.
۳. همان، ص ۹۰ـ۸۹.
۴. همان، ص ۹۱ـ۹۰.
۵. همان، ص ۲۲۵ ـ ۲۱۵.
۶. خمینی، روح‌الله (۱۳۶۹). **صحیفه‌ی نور**. ج ۲۱. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی. ص ۹۸.
۷. همان، ص ۴۷.
۸. ارسطو، همان، ص ۲۰۰و ۲۲۳ ـ ۲۲۲.
۹. **صحیفه نور**، ج ۲۱، ص ۹۸.
۱۰. همان.
۱۱. همان.
۱۲. خمینی، روح‌الله (۱۳۶۸). الرسائل: «کتاب الاستصحاب». ج ۱. قم: اسماعیلیان. ص ۳۳۲.
۱۳. ارسطو، همان، ص ۱۸۸.
۱۴. **صحیفه‌ی نور**، ج ۲۰، ص ۱۷۶.
۱۵. همان، ج ۲۱، ص ۶۰ و ۶۱.
۱۶. همان.
۱۷. ارسطو، همان، کتاب دهم، ص۴۰۰.
۱۸. همان، ص ۴۰۱.
۱۹. ابوحامد غزالی، **میزان العمل**، ص ۷۶ـ ۷۵.
۲۰. فارابی، ابونصرمحمدبن‌محمد (۱۹۶۸). الله و نصوص اخری. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق. ص ۵۸
۲۱. خواجه‌نصیر طوسی (۱۳۶۹). **اخلاق ناصری**. تصحیح مجتبی مینویی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی. ص۴۱.
۲۲. **صحیفه‌ی نور**، ج ۲۱، ص۱۲۲.
۲۳. همان، ج ۱۰، ص ۲۱۹ و ۲۴۲.
۲۴. فارابی، ابونصرمحمدبن‌محمد (۱۴۰۵ق). **فصول منتزعه**. تحقیق فوزی متری نجار. تهران: انتشارات الزهرا. ص۵۵ ـ ۵۴.

۲۵. **صحیفه‌ی نور**، ج ۲۰، ص ۱۷۶ و ج ۲۱، ص ۶۱ و ۵۷.
۲۶. ابوحامد غزالی، همان، ص ۵۱ ـ ۵۰ و ۵۳.
۲۷. **صحیفه‌ی نور**، ج ۲۱، ص ۱۱۲.
۲۸. همان، ص ۶۱.
۲۹. همان، ج ۲۰، ص ۱۷۱ ـ ۱۷۰.

فصل سیزدهم

مفهوم انسان در اندیشه‌ی امام خمینی

مقدمه

اگرچه مفهوم انسان، امری تعبیری است، اساس هر فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی قابل اعتنایی است. بنابراین، تحلیل مفهوم انسان در اندیشه‌ی امام خمینی (ره) شاید شروع مناسبی برای درک و توضیح دیدگاه‌های اجتماعی/سیاسی و حقوقی این فقیه ـ فیلسوف معاصر و بنیانگذار باشد.

انسان همان موجود راست قامتی است که در همه جای جهان و در همه تاریخ وجود داشته است و دارد و، از این‌رو، بسیاری آن‌را چونان امری بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌دانند. اما همین موجود، به محض این‌که در معرض ارزیابی علمی و فلسفی قرار می‌گیرد، باب بسیاری از مسائل و پرسش‌ها را باز می‌کند که پاسخ به آن‌ها هرگز آسان نیست.

تاریخ اندیشه نشان می‌دهد که توسعه علم و فلسفه بیش از آن‌که انسان «ناشناخته» را بشناساند، در جهت عکس آن گام برداشته و «آشنا» را هرچه بیشتر «ناآشنا» تر کرده است.(1) نشان‌گرهای علوم انسانی قادر به آشکارسازی ماهیت انسان، حداقل همانند دیگر پدیده‌های هستی، نیست. بدین‌سان، درعین حال که بنیاد هر نظام اندیشگی در باب انسان و حقوق او بر شناخت انسان استوار است، اما هرگونه تلاش برای شناسائی او صرفاً بر مجموعه مفاهیمی مبتنی است که، بیش از آن‌که قابل «توضیح عینی» باشد، بر «ارزش»های هر نظام دانایی معین/متعین اتکاء می‌کند و از همان ارزش‌ها تغذیه و جاری می‌شود. به تعبیر دیگر، در هر «مفهوم» از انسان، به‌رغم میل به تعمیم و جهان‌شمولی، نوعی نفوذ

معنا و نوعی از تزریق ارزش‌های فرهنگی/تمدنی مشخص نهفته است که مختصات هندسی «انسان مطلوب» آن تمدن را عیان می‌سازد. مفهوم انسان در اندیشه‌ی امام خمینی نیز البته خارج از این قاعده نیست. در این مقاله ابتدا کوشش می‌کنیم مفهوم انسان از دیدگاه امام را طرح نموده و آن‌گاه، به اجمال، برخی جلوه‌ها و حقوق انسان را در اندیشه‌ی وی معرفی می‌کنیم.

۱. مفهوم انسان

اشاره کردیم که هر تعریف از انسان تابعی از نظام ارزشی است که درون مفهوم انسان نفوذ داده شده است. این نکته راهنمای مطمئنی است تا نسبت «مفهوم انسان» با آن‌چنان نظام ارزشی را جست‌وجو کنیم که امام خمینی در درون آن ارزش‌ها، نظام دانایی و عمل خود را سامان داده است؛ نوعی از ارزش زندگی، یا ارزش نوعی از زندگی.

دو واژه‌ی انسان و اسلام یا اسلامیت و انسانیت در اندیشه‌ی امام اغلب کنار هم و به صورت عطف یکی بر دیگری به‌کار رفته است. تعابیری هم‌عرض چون «حفظ جهات انسانیت و جهات اسلامیت یا... حفظ این جهات انسانی و اسلامی» در بیانات امام فراوان دیده می‌شود.[۲] امام در جایی با ایجاد پیوند بین این دو مفهوم می‌افزاید:

باید با نظم و ترتیب و انسانیت و اسلامیت رفتار کنید و به دنیا بفهمانید که شما ملت مسلم به حقایق اسلام آگاهید و به دستورات اسلام پای‌بند هستید.[۳]

به تمام اعضای کمیته‌ها و زندانبان‌ها حکم می‌کنم که با زندانیان هر که باشد، به‌طور انسانیت و اسلامیت رفتار کنند و از آزار و مضیقه و رفتار خشن و گفتار ناهنجار خودداری کنند که در اسلام و حکومت عدل اسلامی این امور ممنوع و محکوم است.

کرارا گفتم و باز تکرار می‌کنم، کسی حق ندارد به منزل مردم حمله کند و وارد منزل آنان شود و اگر اطلاع پیدا شد که مجرمی در منزلی است مراقبت از فرار او کنند و به مقامات مسئول اطلاع دهند که با موازین او را دستگیر نمایند. علاقه‌مندان به نهضت باید

از این‌گونه اعمال اجتناب کنند. مردم باید روی موازین شرعیه عمل کنند.[٤]

اشارات فوق نشان می‌دهد که امام از یک‌سو بر درک اسلامی از مفهوم انسان نظر دارد و از سوی دیگر مقصد اصلی اسلام را انسانیت معرفی می‌کند. در مقدمه‌ای بر تفسیر سوره‌ی حمد آمده است:

به‌طور کلی معنی تفسیر کتاب آن است که شرح مقاصد آن کتاب را بنماید، و نظر مهم به آن، بیان منظور صاحب کتاب باشد. این کتاب شریف، که به شهادت خدای تعالی کتاب هدایت و تعلیم است و نور طریق سلوک انسانیت است، باید مفسر در هر قصه از قصص آن، بلکه هر آیه از آیات آن جهت اهتدا به عالم غیب و حیث راه نمایی به طریق سعادت و سلوک طریق معرفت و انسانیت را به متعلم بفهماند. مفسر وقتی مقصد از نزول را بما فهماند مفسر است، نه سبب نزول به آن‌طور که در تفاسیر وارد است.[۵]

«انسان کامل» در اندیشه‌ی امام همان انسان اسلام کامل است که الگوی کاملش پیامبر اسلام(ص)، علی(ع) و امام عصر(عج) است.[۶] یک انسان کامل، یک انسان اسلامی است. در عین‌حال، هدف اصلی اسلام همان انسان‌سازی است؛ «و قرآن کریم که در راس همه مکاتب و تمام کتب است، حتی سایر کتب الهیه، آمده است که انسان را بسازد، انسان بالقوه را انسان بالفعل و موجود بالفعل کند. تمام دعوت انبیا هم حسب اختلاف مراتب‌شان، تمام دعوت‌ها هم برای همین معناست که انسان را انسان کند، انسان بالقوه را انسان بالفعل کند».[۷]

به‌نظر امام، بشر غیر از انسان و انسانیت انسان است. و شاید بتوان گفت که انسانیت بیشتر ناظر به بعد فرامادی و فراطبیعی انسان است، درحالی‌که بشریت بیشتر ناظر به بعد مادی و طبیعی او می‌باشد. «اسلام برای بشر آمده است، نه برای مسلمین و نه برای ایران».[۸] اما، آنان که از حقوق‌بشر سخن می‌گویند، «این‌ها فقط این حیوان یک سر و دو گوش را می‌بینند و این طبیعت و این سطح طبیعت، نه عمق طبیعت، این سطح طبیعت را می‌بینند».[۹] «این‌که می‌شناسیم همین موجود طبیعی است، این انسانیت نیست، از علق می‌آید یک

قدری بالاتر، یک قدری بالاتر، تا می‌شود حیوان. این حیوانیتش خیلی طولانی است، این مقام حیوانیت خیلی طولانی است و انسان ممکن است تا آخر عمرش در همین حیوانیت متوقف شده باشد».[۱۰]

«انسانیت یعنی آن راهی که انبیاء آمدند معرفی کنند آن راه را، مأمورند برای این‌که آن راه را معرفی کنند.... سر دو راهی واقع شده‌ایم، یک راه، راه انسانیت است که این صراط است، صراط مستقیم یک سرش به طبیعت است، یک طرفش به الوهیت. راه مستقیم از علق شروع می‌شود، منتها بعضی از آن‌ها طبیعی است و آن‌جایی که مهم است آن‌جایی است که ارادی است. یک سرش طبیعت است و یک طرفش مقام الوهیت و انسان از طبیعت شروع می‌کند تا این که برسد به آن‌جایی که در وهم من و تو نمی‌آید.»[۱۱]

آشکار است که این نوع تحلیل درباره‌ی انسان، تحلیل سه وجهی/سه سطحی است؛

۱. از یک‌سو به طرح آرمانی از انسانیت می‌پردازد؛ آرمانی که غایت قصوای انسان بماهو انسان است.

۲. از سوی دیگر شرایط امکان و محدودیت‌های وجودی و فطری انسان را توضیح می‌دهد؛ انسان به‌مثابه یک نوع، با همه‌ی ویژگی‌های نوعی‌اش.

۳. و به‌عنوان گام سوم، تلاش در توضیح موانع و موجبات تاریخی، سیاسی و اجتماعی انسان جهت گذر از مشکلات، شکوفائی فطرت، و نزدیک شدن به آرمان انسانیت. از میان اضلاع این مثلث انسان‌شناختی، آن‌چه اکنون مورد توجه ما در این مختصر است، ارزیابی اجمالی ویژگی‌های فطرت از دیدگاه امام خمینی است. در ادامه به عناصر تحلیلی این امر می‌پردازیم.

۱.۱. ویژگی‌های فطرت انسان

الف) ذات نورانی فطرت؛ امام خمینی تعریف بسیار مثبت و خوش‌بینانه‌ای از فطرت انسان دارد؛ «فطرت انسانی که یک فطرت نورانی است به حسب خلقت».[۱۲] «فطرت انسانی چون معدن طلا و نقره خالص است».[۱۳] «و تفصیل این اجمال آن‌که چون فطرت انسانی به دست قدرت جمال و جلال حق ــ جل

و علا ــ تخمیر شده، و از عالم طهارت و قدس نازل شده است، در اول فطرت خلقت نورانی و صیقلی است».[۱۴] در نظر امام، «انسان از اول این‌طور نیست که فاسد به دنیا آمده باشد از اول با فطرت خوب به دنیا آمده، با فطرت الهی به دنیا آمده، «کل مولود یولد علی الفطره» که همان فطرت انسانیت، فطرت صراط مستقیم فطرت اسلام، فطرت توحید است، این تربیت‌هاست که یا همین فطرت را شکوفا می‌کنند و، یا جلوی شکوفایی فطرت را می‌گیرند».[۱۵]

این اشارات تنها بدین معناست که فَطرت آدمی، در ذات خود میل به شرارت ندارد و برعکس، تمایل ذاتی به خیر نشان می‌دهد. «فطرت انسان فطرت سعید است.»[۱۶] اما هرگز بدین معنی نیست که فطرت آدمی ــ آن‌گونه که در فلسفه‌های لیبرال توضیح داده می‌شود ــ فطرتی خودبنیاد است و در مقابل محرک‌های شرارت‌زای بیرون و درون انسان تاب و توان مقاومت دارد. به‌عبارت دیگر، فطرت آدمی بنا به خلقت نورانی خود میل کلی به خیر دارد. اما فعلیت خیر و یا، بالعکس، تغییر میل از خیر به شر برحسب تربیت، تکرار و عادت، امری است که آن را باید در سیمای عمومی نظام‌های تعلیم و تربیت و بنابراین، نوع و جهت نظام‌های سیاسی جست‌وجو کرد. شاید درست به همین دلیل است که امام خمینی بر اولویت امر سیاسی در تربیت و تعلیم انسان تأکید دارد. وی با تکیه بر اهمیت آموزش می‌افزاید:

> این افراد را، این جوان‌ها از ابتدا خوبند، مربی‌ها ضایع می‌کنند انسان را، والا اول بچه‌ای که متولد می‌شود-«کل مولود یولد علی الفطره» به فطرت انسانیت و به فطرت خوب تولد پیدا می‌کند بعدش مربی‌ها هستند که این را می‌کشانند به فساد، محیط است که اگر فاسد باشد این‌ها را می‌کشد به فساد.[۱۷]

ب) دلیل جویی؛ با این حال، این‌طور نیست که فطرت انسانی در برابر تعلیم و تربیت (اعم از مدرسه و رسانه و...)، که خود برگرفته از سیاست کلی نظام‌های سیاسی است، کاملاً منفعل باشد. اگر امام این‌طور فکر می‌کرد آن‌گاه می‌بایست راه هرگونه رهایی از نظام‌های آموزش و پرورش، رسانه‌های دیداری و شنیداری، و تبعاً نظام‌های سیاسی نامطلوب را برای همیشه مسدود می‌دید و امیدی برای تدارک

نظریه‌ای در باب انقلاب فرهنگی/اجتماعی و، در نتیجه، سیاسی را نداشت. امام فطرت انسانی را، حداقل در قلمروهای خاصی، حساس، فعال و تعیین‌کننده می‌داند. به‌گونه‌ای که هر سخن و عملی را به آسانی نمی‌پذیرد و در صورت عدم تلائم با فطرت پس می‌زند. بدین‌سان، می‌توان تصور کرد فطرت آدمی منطق و ساختار منطقی از پیش تعیین شده و به اصطلاح پیشا ـ اجتماعی دارد. این ساخت فطری پیشین (a priori) بی‌آن‌که تابع صرف ساختارها و محرک‌های تربیتی، اجتماعی و سیاسی باشد، تعاملی فعال با آن‌ها دارد. و درصورت تغایر امر بیرونی با فطرت پیشینی، به ناچار استنکاف نموده و امر بیرونی را از هر جنس و رنگی باشند ـــ اعم از فلسفی، دینی، سیاسی و... ـــ پس می‌زند. به همین دلیل است که در اندیشه‌ی امام نه تنها تبلیغات، رسانه‌ها و نظام‌ها نباید اموری متنافر با فطرت انسان را به انسان عرضه کنند، بلکه حتی بیان و عرضه‌ی امور موافق با فطرت ـــ مثل دیانت اسلام ـــ با ابزارها و شیوه‌های مغایر با فطرت انسانی نیز آب در هاون کوبیدن است. قابل تصور است که اگر امام امروز زنده بود یک جبهه‌ی جهانی ضدتروریسم را شکل داده بود. به هر حال، امام در این زمینه با به تأکید می‌گوید:

> فطرت انسانی اینطور است که مطلبی را همین طوری قبول نمی‌کند تا هرچه گفتند فوراً قبول کند، این‌طور نیست، بلکه اگر مطلبی به او تبلیغ کردند یا مطلبی را گفتند، این دلیل می‌خواهد که به چه دلیل شما یک همچو مطلبی را مثلاً می‌گویید.[۱۸]
>
> کسی که یک مطلبی را همین طوری قبول کند، این اصل از فطرت اسلامی، از فطرت انسانی خارج است. فطرت انسانی برای هر مطلبی که واضح نیست دلیل طلب می‌کند، همین‌طوری قبول نمی‌کند.[۱۹]

سخن امام منحصر در قول و تبلیغ نیست بلکه حیطه‌ی عمل را هم شامل می‌شود. به‌نظر او عمل صالح عملی است که با فطرت انسان سازگار است. نه این‌که با فطرت انسانی مغایرت داشته باشد. «عمل صالح، عملی است که با فطرت ابتدائی انسان سازگار باشد. اعمال صالحه آن‌هایی هست که سازش داشته باشد با نفس انسان، نفس انسان سعادتمند خلق شده است، یعنی استعداد سعادت در آن هست و فطرت انسان فطرت سعید است.[۲۰]

روشن است که این برداشت از معیار عمل صالح پیامدهای سیاسی- اجتماعی مهمی دارد. زیرا، اگر هیچ عیاری مطمئن‌تر از سازگاری یا ناسازگاری سیاست‌گذاری‌های عمومی، در هر سطحی از جامعه و جهان، با فطرت اولیه‌ی انسانی به‌مثابه ملاک صلاح و درستی هر عمل نیست؛ و اگر بپذیریم سازگاری یا ناسازگاری با فطرت امری قابل پرسش و آزمون تجربی است؛ در این صورت مبنای مهمی برای اتخاذ فطرت عمومی انسان‌ها به‌مثابه معیار نقد و داوری سیاست‌ها و کارکردها، به‌ویژه در حوزه‌ی عمومی و در سطح ملی و جهانی، فراهم شده است. امام تعریف روشنی از معیار عمل صالح و غیرصالح دارد:

> [عمل] صالح یعنی سازش [با فطرت انسان]. عمل ناصالح آن است که با فطرت انسان سازش نداشته باشد. این اعمالی که برای برادرهایتان انجام دادید، این سازش دارد با آن فطرت... کوشش کنید که عمل صالح باشد، سازگار باشد با طبیعت و فطرت.[۲۱]

ج) **عشق فطری به آزادی**؛ فطری بودن آزادی، یکی دیگر از مقومات مفهوم انسان در اندیشه‌ی امام خمینی است؛ «انسان به حسب فطرت، عاشق آزادی است».[۲۲] و بدین لحاظ که دین اسلام دین فطرت است، «اسلام... یگانه مکتب استقلال و آزادی‌خواهی است».[۲۳] امام، با چنین تحلیلی از فطرت و دیانت، می‌افزاید:

> ما هرگز نمی‌خواهیم ارزش‌های اسلامی را بر غرب تحمیل کنیم، نه بر غرب و نه بر شرق، بر هیچ‌کس و هیچ‌جا اسلام تحمیل نمی‌شود. اسلام با تحمیل مخالف است، اسلام مکتب تحمیل نیست، اسلام آزادی را به تمام ابعادش ترویج کرده است، ما فقط اسلام را ارائه می‌کنیم، هرکس خواست می‌پذیرد و هرکس نخواست نمی‌پذیرد.[۲۴]

با این‌حال، مفهوم آزادی در اندیشه‌ی امام هرگز همه‌ی قلمروهایی را که امروز در غرب و با عنوان آزادی مطرح است، شامل نمی‌شود. وی در جایی می‌گوید: «اسلام با آن‌چه خلاف عفت است مخالفت دارد.»[۲۵] امام، سپس، آزادی‌های مغایر عفت عمومی را آزادی از نوع غربی نامیده و وصیت مهمی در جهت

اقدامات کنترل کننده‌ی این نوع از آزادی‌های غربی دارد:

> و باید همه بدانیم که آزادی به شکل غربی آن‌که موجب تباهی جوانان و دختران و پسران می‌شود، از نظر اسلام و عقل محکوم است و تبلیغات و مقالات و سخنرانی‌ها و کتب و مجلات برخلاف اسلام و عفت عمومی و مصالح کشور حرام است و بر همه ما و همه مسلمانان جلوگیری از آن‌ها واجب است و از آزادی‌های مخرب باید جلوگیری شود و از آن‌چه در نظر شرع حرام و آن‌چه بر خلاف مسیر ملت و کشور اسلامی و مخالف با حیثیت جمهوری اسلامی است، به‌طور قاطع اگر جلوگیری نشود، همه مسئول می‌باشند.[۲۶]

این جملات نشان می‌دهد که رعایت عفت عمومی یکی از مرزهای قاطع آزادی در اندیشه‌ی امام است. به‌علاوه، حدّ قهری دیگری نیز باید برای آزادی در نظر گرفت و آن همانا «آزادی دیگران» است. مطابق اندیشه‌ی امام، «انسان به حسب فطرت، عاشق حریت و آزادی است که هرچه بخواهد بکند، حتی اراده او نیز نافذ باشد، به‌طوری که در مقابل سلطنت و قدرت او مدافع و مزاحمی نباشد. و معلوم است که در این عالم، همچو قدرت و نفوذ اراده یافت نشود، لااقل طبایع این عالم تعصی دارند که تحت اراده انسان باشند.»[۲۷] درست به همین دلیل است که تحقق آزادی برای عموم نیازمند قانون و قانون‌مندی بوده، و بنا به تأکید امام، نهادهایی چون «مطبوعات باید همیشه در خدمت اسلام عزیز و مردم و کشور باشند و آزادی‌ها در حدود قوانین مقدس اسلام و قانون اساسی به بهترین وجه تامین شود و بی‌طرفی حفظ گردد».[۲۸]

به هر حال، «اصل آزادی مسلمین در رأی به حاکم و تعیین سرنوشت خود»[۲۹] مهم‌ترین اصلی است که امام همواره بدان توجه و بر آن تأکید کرده است.

د) **فطرت دوستی**؛ دوستی نسبت به دیگران نیز یکی دیگر از ویژگی‌های فطرت انسان است. به‌نظر امام «فطرت انسان فطرت دوستی است... دشمنی یک فطرت ثانوی است که انسان برایش پیدا می‌شود. دوستی یک فطرت ابتدائی انسان است. بچه کوچکی که متولد شده است رحمت و دوستی در او ظاهر

است. کم‌کم باعث می‌شود که از آن طرف بیفتد یا این‌که قوت پیدا کند این عمل صالحش».[۳۰]

دوستی نه تنها در فطرت انسان نهفته و از دیدگاه امام امری فطری است، بلکه همچنین، امری کلامی/الهیاتی بوده و ریشه در خداشناسی امام دارد. به‌نظر امام، انسان اشرف موجودات آفرینش و، بنابراین، محبوب خداست و هرگونه دشمنی با انسان به‌مثابه محبوب خداوند، به معنای دشمنی با خدا خواهد بود. امام در جایی از کتاب **چهل حدیث**، به‌ویژه با اشاره به مقام قرب مؤمنان واختفاء آنان در میان عموم مردم، می‌نویسند:

> عزیزم، با بندگان خدا، که مورد رحمت و نعمت او هستند و مخلع به خلعت اسلام و ایمان‌اند، دوستی پیدا کن و محبت قلبی داشته باش. مبادا به محبوب حق دشمنی داشته باشی که حق تعالی دشمن دشمن محبوب خود است، و تو را از ساحت رحمت خود طرد می‌کند. و بندگان خاص خدا در بین بندگان مخفی هستند، و معلوم نیست این دشمنی تو و هتک ستر و کشف عورت این مؤمن برگشت به هتک ستر خدا نکند. مؤمنین اولیا حق‌اند. دوستی با آن‌ها دوستی با حق است، و دشمنی آن‌ها دشمنی با حق است. بترس از غضب حق و برحذر باش از خصومت شفعا یروز جزا ــ ویل لمن شفعائه خصمائه ــ قدری تفکر کن در این نتایج دنیویه و اخرویه این معصیت.[۳۱]

عبارت بالا معنای کلامی مهمی دارد؛ اولاً، احترام و دوستی با عموم انسان‌ها به‌مثابه بندگان محبوب خداوند لازم است و دشمنی با تک‌تک انسان‌ها به معنای دشمنی با محبوب خداوند و بنابراین خود خداوند تلقی شده است؛ ثانیاً، قطع نظر از حکم عمومی فوق مبنی بر احترام و دوستی عموم نوع انسان، اهالی دیانت و به‌ویژه مؤمنان قرب و جایگاه ویژه‌ای نزد خداوند دارند و هتک حرمت و خصومت آنان البته موجب خشم خداوند است؛ ثالثاً، این‌گونه مؤمنان مقرب و بندگان خاص خدا چنان گمنام و در میان مردم مخفی هستند که شناسایی قطعی آنان امر دشواری است. بنابراین عقل و احتیاط حکم می‌کند از

دشمنی و خصومت با عموم انسان‌ها اجتناب کرده و، بالعکس، بر دوستی مردمان همت نمود.

به‌نظر امام، دوستی و محبت علاوه بر ریشه‌ی فطری و مبانی کلامی، پیامدها و نتایج اجتماعی مهمی نیز دارد؛ «با هیچ چیز مثل بسط رحمت و رأفت و طرح دوستی و مودّت نمی‌توان دل مردم را به دست آورد، و آن‌ها را از سرکشی و طغیان بازداشت».[۳۲] برعکس، «بلکه ممکن است هتک حرمات مومنین و کشف عورات آن‌ها انسان را منتهی به سوء عاقبت کند... وخداوند او را در همین عالم رسوا می‌کند».[۳۳]

ه) **حبّ بقا**؛ میل به بقا و تنفر از مرگ یکی دیگر از ویژگی‌های فطرت آدمی است. انسان موجودی است که مثل تمام موجودات دیگر جهان میل به توسعه و استمرار بقای خود دارد. بر اساس اندیشه‌ی امام خمینی، «انسان به حسب فطرت خداداد و جبلت اصلی، حب بقا و حیات دارد (و) متنفر است از فنا و ممات».[۳۴]

برخی متفکران مسلمان از این میل فطری آدمی حتی نتایج معادشناختی استنباط کرده‌اند. زیرا، «این [میل] متعلق است به بقای مطلق و حیات دائمی سرمدی، یعنی، بقایی که در آن فنا نباشد و حیاتی که در آن زوال نباشد.»[۳۵] اما، این فقط یکی از نتایج این فطرت است و می‌توان یافته‌های اجتماعی/سیاسی مهمی نیز از آن استنباط نمود. به‌خصوص با تکیه بر این نکته که حبّ بقا یک کشش عمومی است و البته هر کششی هم تابعی از علم و تشخیص افراد است. بنابراین، «چون در فطرت انسان این حب [بقا] است و آن تنفر [از مرگ]، آن‌چه را که تشخیص بقا در آن داد و آن عالمی را که عالم حیات دانست، حب و عشق به آن پیدا می‌کند.[۳۶]

ملازمه‌ی بین حب بقاء و تشخیص مصادیق بقاء نشان می‌دهد که حب بقاء منحصر در معنای آخرتی آن نبوده بلکه فطری نوع بشر اعم از معتقد یا نامعتقد به حیات اخروی است. درست به همین دلیل است که یک دنیاگرای محض بقای خود در این دنیا را تمهید می‌کند و، بر عکس، آنان که به جهانی فراتر از این جهان مادی عقیده دارند، نگاه دوگانه‌ای به دنیای کنونی دارند: دنیا به‌مثابه

«جهان زیست»، و دنیا به‌مثابه «مزرعه‌ی آخرت». با توجه به چنین تحلیلی است که فارغ از ماتریالیسم یا مابعدالطبیعه، حب نفس و میل به بقاء وجه مشترک دو نوع انسان مادی و الهی است. امام با تکیه بر این نگاه و با استناد به روایتی از امام صادق(ع) می‌گویند:

نفس تو دوست‌ترین نفس‌هاست به تو... و اگر بتوانی بدی نکن به کسی که دوست داری او را.[۳۷]

و) **کمال‌جویی**؛ کمال‌جویی نیز جزئی از فطرت انسان است و البته تعیین مصادیق آن به نوع و میزان آگاهی هر فرد از مفهوم کمال بستگی دارد. بدین‌سان، شاید بتوان بخش عمده‌ای از مسائل انسان‌ها و مصائب اجتماعی را تابعی از فهم‌های متفاوت انسان‌ها و یا به تعبیر امام، ناشی از «حجاب‌هایی [باشد] که در ما هست... و عذاب‌هایی که به ما می‌شود برای حجاب‌هایی است که در ما هست».[۳۸] به‌نظر امام:

در فطرت انسان این است که هیچ وقت بس ندارد. فطرت این‌طوری است؛[۳۹] این فطرت انسان است، فطرت خداخواهی است، این یکی از فطرت‌هایی است که هرکس هرچه بیابد، آن گم شده خودش را نیافته، آن گم شده یک چیز دیگری است و لهذا آن‌که دنبال قدرت می‌رود، قدرت مطلق می‌خواهد، قدرت مطلق خداست.[۴۰]

به هر حال، حب بقاء و میل به کمال‌طلبی جلوه‌های گوناگون دارد و محرک‌های متفاوتی را تولید می‌کند. یکی از مهم‌ترین نتایج این امر، پیوند بقاء و قدرت یا ملازمه‌ی بین این دو است. امام خمینی در نامه‌ای به یکی از رهبران سیاسی ـ ایدئولوژیک جهان معاصر به روشنی اشاره می‌کند که:

انسان در فطرت خود هر کمالی را به‌طور مطلق می‌خواهد و شما خوب می‌دانید که انسان می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد و به هیچ قدرتی که ناقص است، دل‌نبسته است. اگر عالم را در اختیار داشته باشد و گفته شود جهان دیگری هم هست، فطرتا مایل است آن جهان را هم در اختیار داشته باشد.... پس قدرت مطلق و علم مطلق

باید باشد تا آدمی دل به آن ببندد. آن خداوند متعال است.... اصولاً اشتیاق به زندگی [بقاء] ابدی در نهاد هر انسانی نشانه وجود جهان جاوید و مصون از مرگ است.[۴۱]

در این عبارت از امام، دو مطلب مهم لحاظ شده است: نخست آن‌که، امام میل فطری انسان به قدرت را امری بدیهی و مفروض تلقی کرده است؛ ثانیاً، از این امر فطری و مفروض، استدلالی عقلی در جهت اثبات خدا و معاد حاصل شده است. هرچند غرض اولیه‌ی امام همین مطلب دوم، یعنی استدلال در جهت اثبات وجود خدا و جهان آخرت است، این نکته هرگز به معنای ندیدن بخش نخست مطلب نیست. سخن از قدرت‌طلبی فطری انسان، همچنین به این معنا نیز هست که انسان همواره در پی قدرت است. ولی سمت‌وسوی قدرت ممکن است نیل به خدا و اخلاق الهیاتی باشد و البته ممکن است چنین هم نباشد. در صورت تحقق فرض دوم، آیا آن‌گونه که مکتب واقع‌گرایی سیاسی مدرن می‌اندیشد، ممکن است زیاده‌خواهی در قدرت را با قدرتی هم‌وزن آن تعدیل و مهار کرد؟ یا آن‌که زندگی انسانی در گردونه‌ای بی‌پایان از کشمکش‌ها و کژتابی‌ها قرار می‌گیرد؟

امام در جای دیگری تأکید می‌کند که کمال‌جویی و مطلق خواهی، آن‌گاه که از مسیر الهیاتی خود جدا شده و در زمین هموار نیازها و خواهش‌های غیراخلاقی قرار می‌گیرد، به فزون‌خواهی در اموال و قدرت تبدیل می‌شود، و در کوره‌ی رقابت‌ها و انحصارطلبی آدمیان، جامعه و جهان را به جهنمی از بهانه‌ها و منازعات بی‌پایان می‌کشاند.

کمال مطلق آرزوی انسان است فطرت انسان «فطرت الله التی فطر الناس علیها» که این فطرت توحید است فطرت کمال مطلق است تا آن‌جا نرسید هی می‌خواهید، دنبال یک گمشده‌ای شما هستید عوضی می‌گیرید آن گمشده را، ماها همه عوضی می‌گیریم. هرکس خیال می‌کند این‌که آن چیزی که دیگری دارد کاش مال من بود وقتی پیش دیگری می‌رود می‌گوید آن چیزی که آن دارد کاش پیش من بود هر دوشان هم برسند به آن مطلب می‌بینند نه، این آن نبود.... هرچه زیادتر دست‌تان بیاید تزلزل زیادتر می‌شود. انسان فطرتش این‌طوری است. چون کمال مطلق را می‌خواهد، عوضی گرفته

> است وقتی که این‌جا را گرفت می بینند این نیست، یک چیز زیادتری می‌خواهد... و اگر همه دنیا را به شما بدهند آشوب زیادتر خواهد شد، تزلزل زیاد می‌شود آنی که انسان را از تزلزل بیرون می‌آورد آن ذکر خداست، با یاد خداست که تزلزل ریخته می‌شود، اطمینان پیدا می‌شود.[۴۲]

این نوع نگاه به ذات انسان، البته چشم‌انداز تحلیلی معینی در باب زندگی انسان می‌گشاید و آن این‌که فطرت آدمی در صورت گسست از بنیاد الهیاتی/اخلاقی خود قادر به تنظیم زندگی مسالمت‌آمیز و توأم با صلح پایدار در جهان نیست. به سخن دیگر، ذات انسانی به‌گونه‌ای است که بدون فرض نوعی مابعدالطبیعه/متافیزیک قادر به تأسیس اخلاق و زندگی اخلاقی/اجتماعی نمی‌باشد. زیرا، اگر بپذیریم که فطرت حبّ حیات/بقاء و میل به کمال قدرت در انسان سرشته است، ناگزیر باید این دو راهی تحلیلی را برای چنین انسانی تصور کرد؛ ۱. سوق دادن این گرایش فطری آدمی به سمت امر اخلاقی که با نوعی متافیزیک و به تعبیر امام «الهیات و توحید» تلازم دارد.
۲. رها شدن این گرایش ذاتی در جاده‌ی تعلقات مادی پایان‌ناپذیر که سرانجامی جز تزلزل در فرد و اجتماع ندارد.

لیکن، انسان از آن حیث که وجود مدنی دارد و به این دلیل که تأسیس مدینه و تحقق اجتماع بی‌فرض نظم و نظم بدون قانون و قانون بدون اخلاق و اخلاق بدون مابعدالطبیعه ممکن نیست، ناگزیر فرض خداوند و اعتقاد به مابعدالطبیعه شرط ناگزیر آرامش در فرد و قرار در اجتماع است. به تعبیر امام، «آنی که انسان [و جامعه] را از تزلزل بیرون می‌آورد آن ذکر خداست، با یاد خداست که تزلزل ریخته می‌شود، اطمینان پیدا می‌شود».[۴۳] در ادامه به برخی نتایج انسان‌شناسی امام در باب حقوق انسان اشاره می‌کنیم.

۲. برخی نتایج

اشاره کردیم که انسان در اندیشه‌ی امام وجودی مدنی دارد و برای حفظ و

توسعه‌ی حیات، بقاء و قدرتش نیازمند تشکیل و عضویت در اجتماع/اجتماعات است. به‌رغم فطرت نورانی و کشش عمومی به خیرات، اخلاق و نوع‌دوستی، گرایش‌های دیگری هم در انسان وجود دارد که در صورت گسست از اخلاق و الهیات می‌تواند منبع تولیدات فکری/رفتاری مخرب حیات نیز بشود. درست به همین دلیل است که امام از چیزی به نام «ملکه» و ضرورت «مراعات عمل» در پیوند با اخلاق دیانتی سخن می‌گوید. و از همین‌جاست که، برخلاف اندیشه‌های جدید غرب، حقوق و تکالیف انسان در اندیشه‌ی امام با مفهوم مابعدالطبیعه، دیانت و توحید گره می‌خورد.

به‌نظر امام، مراقبت در عمل برای انسان از آن‌رو اهمیت دارد که هر عملی آن‌گاه که در چرخه‌ی تکرار قرار گیرد مولد ملکه‌ای در نفس انسانی می‌شود. بنابراین، هر عمل اخلاقی مقدمه‌ای بر ملکه‌ی اخلاقی در نفس انسانی شده و، برعکس، هر عمل غیر اخلاقی نیز مقدمه‌ای بر ملکه‌ی رذیلت می‌گردد. «ما هر کاری که انجام بدهیم، چه کار خوب و چه کار بد، همان را خواهیم دید... خود عملی که انجام می‌دهیم در آن‌جا متحقق می‌شود ملکات انسان، یکی هست که ملکه خوب دارد و یکی هست که ملکه زشت دارد.... در نفس انسان ملکه است، ملکه خیانت، طبیعتش طبیعت خائن است...، همه چیز در انسان به‌طور استعداد هست یعنی تحقق بارز ندارد، اما قابل است. قابل است که ملکات صالحه پیدا کند و قابل است که ملکات رذیله، اگر سعی کرد در آن طرف ملکات رذیله کم‌کم این‌ها تحقق پیدا می‌کنند و باطن ذات انسان یک موجود رذل می‌شود».[۴۴]

استدلال فوق بدین معناست که «باطن ذات انسان محفوف است به چیزهایی که تمام هدایت‌ها و انحرافات از آن سرچشمه گیرد».[۴۵] اما امام همچنین عقیده دارد که بسط ملکات مولد رفتار نیک فقط از اخلاقیات مبتنی بر توحید و دیانت ناشی می‌شود. زیرا در غیاب چنین مبنایی، انسان حتی اگر از مفهوم طبع‌پسندی چون «عدالت» هم سخن بگوید، البته آن‌را در منافع مادی و خواست نفسانی خود فروکاسته است. و بدین‌سان مفاهیم بزرگ جهانی ابزار دست قدرت‌طلبان می‌شود. امام از همین زاویه است که بر تلاش‌های مبتنی بر شعار حقوق بشر

توسط قدرت‌های استعماری جهان مشکوک است؛ «آن‌ها با اسم صلح دوستی، جنگ افروز اول جهانند، آن‌ها با اسم حقوق بشر، بالاترین کسانی هستند که حقوق بشر را پایمال می‌کنند آن‌ها در عین ادعای خیرخواهی، آن‌چه را برای دیگران می‌خواهند جز شر نیست، برای خودشان هر چه هست می‌خواهند و دیگران را پایمال می‌کنند».[۴۶]

امام با تعمیم این وضعیت بر اکثر جوامع و انسان‌ها، می‌گوید:

> این برای همان است که باطن ذات انسان تهذیب نشده که عدل را برای عدل بخواهد، نه برای خود. و ما اگر عدل هم بخواهیم، برای خودمان می‌خواهیم خودمان را نباید بازی بدهیم. ما هر چی می‌خواهیم برای خودمان می‌خواهیم. ما عدل را برای عدلش دوست نداریم، اگر این عدل برای ما جاری بشود و خلاف ما باشد دشمن با آن عدل هستیم. اگر یک ظلمی به نفع ما باشد دوست آن ظلم هستیم. همه این‌ها ریشه‌اش در خود انسان است، اگر این ریشه کنده بشود و لااقل تضعیف بشود، کارها حل می‌شود، همه با هم دوست می‌شوند، ایراد به هم نمی‌گیرند، کمک هم می‌کنند... و اگر آن ریشه فاسد در قلب انسان باشد صد در صد هم [چیزی را مصداق] عدل بداند می‌گوید این درست نیست. آن ریشه فاسد منحرف می‌کند انسان را.[٤٧]

به‌نظر امام، ریشه‌ی شکل‌گیری این نوع از ملکات در انسان همان عدم توجه در رعایت اعمال است که به تدریج باعث ظهور چنین کشش‌های قدرتمند و مخرب فرد و جامعه می‌شود. زیرا، «کسی که حب نفس و خودخواهی ملکه و شاکله نفس اوست...، غایت مقصد و نهایت مطلوب او رسیدن به ملایمات نفسانیه است و محرک و داعی او در اعمال همین غایت است».[۴۸] امام با استناد به روایتی از امام باقر(ع) می‌نویسد؛ «مراعات عمل سخت‌تر است از عمل».[۴۹] و این بدان مفهوم است که حتی عمل نیک و اخلاقی نیز ممکن است در گردونه‌ای قرار بگیرد که پیش‌درآمدی بر نتایج سوء و غیراخلاقی بوده و بدان منتهی گردد.

به‌نظر می‌رسد امام خمینی به اعتبار تحلیلی که از فطرت انسانی دارد، چنین

می‌اندیشد که مراعات عمل و پرهیز از شرایط امکان ظهور «مفسدات» برای بسیاری از انسان‌ها و جوامع دشوار است. بنابراین، از یک‌سو لازم است که همواره کاستی‌های اخلاقی ناشی از تعارضات منافع انسانی/انسان‌ها در جامعه‌ی فاضله جبران شود و از سوی دیگر جوامع و انسان‌های فاضله باید آمادگی دفاعی لازم را در برابر هجوم‌های احتمالی افراد و جوامع غیرفاضله کسب کنند. اندیشه‌ی امام در این باره بر یک تحلیل دو سویه استوار است:

> اولاً، نوع انسان در دنیا با معاونت و معاضدت بعضی، با بعضی زندگانی راحت می‌تواند بکند، زندگانی انفرادی برای هیچ‌کس میسور نیست، مگر آن‌که از جامعه بشریت خارج شده به حیوانات وحشی ملحق گردد، و زندگانی اجتماعی چرخ بزرگش بر اعتماد مردم به یکدیگر می‌چرخد، که اگر خدای نخواسته اعتماد از بنی‌الانسان برداشته شود، ممکن نیست بتوانند با راحتی زندگانی کنند، و پایه بزرگ اعتماد بر امانت و ترک خیانت گذاشته شده است.[۵۰]

بنابراین، زندگی اخلاقی هر انسان و جامعه‌ای لزوماً بر زندگی اخلاقی دیگری/دیگران و اعتماد متقابل بر امانت و ترک خیانت استوار است.

> ثانیاً، انسان تا در عالم ماده و طبیعت واقع است، به‌واسطه تضاد و تصادمی که در این عالم است و به‌واسطه قوه قبول و انفعال و تاثری که در طبیعت او است، دائماً در نضج و تحلیل است که اگر بدل ما یتحلل به او نرسد، به زودی مفسدات داخلی او را فانی و نابود می‌کنند، و همین‌طور تا در عالم دنیا و تصادم واقع است، از برای او دشمن‌ها و مفسداتی هست که اگر از آن‌ها جلوگیری نشود، انسان را به زودی زائل و فانی کنند.... و همین‌طور که از برای شخص و فرد حیوان و انسان، مفسدات و موذیات خارجی و داخلی هست، از برای نظام عائله انسانی و نظام جمعیت و مدینه فاضله انسانیه، مفسدات و مخلاتی است که اگر ذب و دفع از آن‌ها نشود به زودی نظام عائله و نظام مدینه فاضله به هم می‌خورد و به اسرع اوقات، عالم مدنیت رو به زوال و اضمحلال می‌گذارد.... از این جهت، عنایت ازلیه الهیه و رحمت کامله رحمانیه اقتضا نمود که در حیوان مطلقاً و در انسان

بالخصوص، این قوه شریفه غضبیه را قرار دهد که حیوان و انسان ــ بماهو حیوان ــ دفع موذیات خارجی و داخلی فردی خود کند و انسان، بالخصوص، دفع و رفع مفسدات و مخلات نظام عایله و نظام جامعه و مدینه فاضله نماید.(۵۱)

تحلیل بالا نشان می‌دهد که امام با توجه به تفسیری الهیاتی که از فطرت، اخلاق و حقوق انسانی دارد، جامعه‌ی اخلاقی و فاضله را جامعه‌ای فارغ از جنگ و تهاجم تلقی کرده و قوه‌ی غضبیه در فطرت انسان را، صرفاً، ابزاری برای دفاع از چنین جامعه‌ی اخلاقی ــ و نه هجوم به دیگر انسان‌ها ــ تعریف می‌کند. در این برداشت عمومی از ذات انسان، انسان‌ها گرگ یکدیگر نیستند بلکه فقط انسان‌ها/جوامع غیراخلاقی هستند که گرگ یکدیگر و نیز مزاحم انسان و جامعه‌ی فاضله‌اند. امام چنین تفسیری از ماهیت انسان اخلاقی/فطری را به دیانت اسلام نیز، به‌مثابه اکمل ادیان فطری، سرایت می‌دهد و می‌گوید؛ «اسلام را به این زودی نمی‌شود شناخت، اسلام را با دو تا جنگ نمی‌شود (شناخت)، اسلام جنگ نیست، جنگ به اسلام مربوط نیست. مکتب اسلام... را من و تو نمی‌شناسیم، چنان‌چه انسان را نمی‌شناسیم. این‌که می‌شناسیم همین موجود طبیعی است، این انسانیت نیست.»(۵۲)

خلاصه و نتیجه

چنان‌که در ابتدای این فصل گفتیم، تحلیل مفهوم انسان در اندیشه‌ی امام خمینی (ره) شاید شروع مناسبی برای درک و توضیح دیدگاه‌های اجتماعی/سیاسی و حقوقی این فقیه ـ فیلسوف معاصر و بنیان‌گذار بوده باشد. اما در این فصل فرصت تبیین این رابطه وجود نداشت با این‌حال به اختصار به توصیف مفهوم انسان در اندیشه حضرت امام بسنده کردیم.

در اندیشه‌ی امام خمینی، «انسان کامل» همان انسان اسلام کامل است که الگوی کاملش پیامبر اسلام (ص)، علی (ع) و امام عصر (عج) است. درست به همین دلیل است که امام در تحلیل انسان‌شناسانه‌ی خود به منابع و نصوص دینی

ارجاع می‌دهد و از قرآن و سنت معصومین(ع) برای کشف قوای ذاتی و استعدادهای درونی انسان یاری می‌جوید. زیرا به‌نظر او، یک انسان کامل، یک انسان اسلامی و به تمام معنی مسلمان است.

انسان در اندیشه‌ی اسلامی غیر از بشر است؛ و شاید بتوان گفت که انسانیت بیشتر ناظر به بعد فرامادی و فراطبیعی انسان باشد و از این حیث است که مفهوم انسان، ارزش‌ها و حقوق او در اندیشه‌ی اسلامی متفاوت از حقوق بشر در مکاتب مادی است.

فطرت نورانی انسان در اندیشه‌ی امام آغازی است که نتایج تحلیلی و اجتماعی مهمی دارد. این امر خارجی اعم از تربیت درست و غلط است که ممکن است بازدارنده یا شکوفا باشد. فطرت آدمی، در ذات خود میل به شرارت ندارد بلکه برعکس، تمایل ذاتی به خیر نشان می‌دهد. «فطرت انسان فطرت سعید است». اما هرگز بدین معنی نیست که فطرت آدمی ــ آن‌گونه که در فلسفه‌های لیبرال تصور می‌شود ــ فطرتی خودبنیاد است و در مقابل محرک‌های شرارت‌زای بیرون و درون انسان توان مقاومت دارد. به‌عبارت دیگر، فطرت آدمی بنا به خلقت نورانی خود میل کلی به خیر دارد. اما فعلیت خیر و یا، بالعکس، تغییر میل از خیر به شر برحسب تربیت، تکرار و عادت، امری است که آن‌را باید در سیمای عمومی نظام‌های تعلیم و تربیت و بنابراین، نوع و جهت نظام‌های سیاسی جست‌وجو کرد. شاید درست به همین دلیل است که امام خمینی بر اولویت امر سیاسی در تربیت و تعلیم انسان تأکید می‌کند. اما معیار داوری در باب اعتبار نظام‌های سیاسی نیز سازگاری و یا ناسازی با فطرت و طبع سلیم انسان‌هاست. بنابراین، امام با تکیه بر دو ویژگی دلیل‌جویی و آزادی‌خواهی فطری انسان، نظامی سیاسی را توصیه می‌کند که ضمن تحفظ بر اجرای شریعت، مغایر این مختصات هندسی فطرت انسانی نباشد. اما آزادی نیز در اندیشه‌ی امام حدی دارد و آن عبارت از رعایت عفت عمومی و حدود آزادی دیگران است که البته دولت ناظر مسئول آن است.

بدین‌سان، نقطه‌ای از تعادل در اندیشه‌ی امام مشاهده می‌شود که ناشی از

نظارت متقابل دولت بر تربیت افراد انسانی از یک‌سو، و نظارت افراد جامعه، بر مبنای سائقه‌های فطری مردمان، بر نهاد دولت از سوی دیگر است. به‌عبارت بهتر، ضرورت دولت برای نظارت و تربیت مردم، و ضرورت نظارت مردم برای صیانت از خطای احتمالی دولت. اما مسئله‌ی عمده این است که با فرض التزام مردم و دولت به شریعت، در صورت تصادم دولت و فرد، مبنای انسان‌شناسی امام به‌گونه‌ای است که تشخیص عمومی فرد/مردم را به تشخیص دولت رجحان می‌نهد.

یادداشت‌ها

۱. امام خمینی نیز با تکیه بر چنین دیدگاهی در حوزه‌ی اندیشه‌ها و علوم اسلامی می‌گویند: ابعاد انسان، ابعاد همه‌ی عالم است و اسلام برای تربیت انسان در همه‌ی ابعاد است. برداشت‌های مختلفی که از اسلام شده است به حسب نظرهای مختلفی که صاحب‌نظرها داشتند و بینشی که داشتند بسیار اختلاف هست و هیچ کدامش نرسیده است به حدی که اسلام را بشناسد یا انسان را بشناسد یا رسول اکرم را بشناسد یا عالم را بشناسد همه‌شان در یک سطح محدود هستند.

ـ **صحیفه نور**، ج ۱۲ ص ۱٦۹ تاریخ: ۵۹/۳/۲۰.

۲. **صحیفه‌ی نور**، ج ۱۸، ص۱۵۹، تاریخ: ۱۳٦۲/۸/۱۵.

ـ این‌جا جمهوری اسلامی است. این‌جا اسلام حکومت می‌کند. بنابراین باید مواظب باشید از خودتان کسانی که قدرت دارند، دولت قدرت دارد، سپاه قدرت دارد، ارتش قدرت دارد، بسیج قدرت دارد، این‌هایی که قدرت دارند باید حفظ جهات انسانیت را، جهات اسلامیت را بیشتر از دیگران بکنند. این قدرت را در محلش خرج بکنند تجاوز از محلش نشود.

و من امیدوارم که با حفظ این جهات انسانی و اسلامی شما الگو بشوید از برای همه کشورهایی که آن مسائل ما به آن‌ها رسیده است و می‌رسد.

۳. همان، ج ۵، ص۷۶، تاریخ: ۱۳۵۷/۱۱/۲۳.

٤. همان، ج ۵، ص ۱۲۱، تاریخ: ۱۳۵۷/۱۲/۹.

ـ به این دلیل که این‌گونه شواهد در آثار امام بسیار آمده، از ذکر مکرر آن‌ها پرهیز شده است.

۵. تفسیر سوره‌ی حمد، قسمت، مقدمه. به نقل از: **آداب الصلاه**، ص ۱۹۵ ـ ۱۹۳.

۶. **صحیفه نور**، ج ۷. ص۲۲۵، تاریخ سخنرانی: ۱۳۵۸/۴/۷.

۷. همان، ج ۱، ص ۲۳۴، تاریخ: ۱۳۵۶/۷/۶.

۸. همان، ج ۱۰، ص ۱۱۵، تاریخ: ۱۳۵۸/۸/۱۱.

۹. همان، ج ۷ ، ص ۲۲۸، تاریخ سخنرانی: ۱۳۵۸/۴/۷.

۱۰. تفسیر سوره‌ی حمد، ص ۲۴۱.

۱۱. همان، ص۲۳۹ـ ۲۳۸.

۱۲. امام خمینی، **صحیفه‌ی نور**، ج ۷، ص ۶۰، تاریخ سخنرانی: ۱۳۵۸/۳/۱۶.

۱۳. امام خمینی، **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، ص ۳۱۱.

۱۴. امام خمینی، همان، ص۱۱۳.

۱۵. امام خمینی، **صحیفه‌ی نور**، ج ۱۴، ص ۲۸، تاریخ: ۱۳۵۹/۱۱/۱۰.

۱۶. همان. ج .۶ ص ۲۷۹. تاریخ: ۱۳۵۸/۳/۵.
۱۷. همان، ج ۱۲، ص ۲۱۷، تاریخ: ۱۳۵۹/۴/۱۰.
۱۸. همان، ج ۳، ص ۳، تاریخ: ۱۳۵۷/۸/۱۴.
۱۹. همان، ص ۴، تاریخ: ۱۳۵۷/۸/۱۴.
۲۰. همان، ج ۶، ص ۲۷۹، تاریخ: ۱۳۵۸/۳/۵.
۲۱. همان، ص ۲۸۰، تاریخ: ۱۳۵۸/۳/۵.
۲۲. امام خمینی، **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، ص۱۰۲.
۲۳. صحیفه‌ی نور، ج ۲۱، ص ۱۹۴، تاریخ سخنرانی: ۱۳۶۸/۳/۱۵.
۲۴. صحیفه‌ی نور، ج ۲۲، ص ۲۶۳، تاریخ سخنرانی:۵۸/۹/۹.
۲۵. همان، ص۱۶۱، تاریخ سخنرانی: ۱۳۵۷/۱۰/۷.
۲۶. همان، ج ۲۱، ص ۱۹۵، تاریخ سخنرانی: ۶۸/۳/۱۵.
۲۷. امام خمینی، **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، ص۱۰۲.
۲۸. صحیفه‌ی نور، ج ۲۲، ص ۲۸۳، تاریخ سخنرانی: ۱۳۵۹/۵/۲۸.
۲۹. همان، ص ۱۵۰، تاریخ سخنرانی: ۱۳۵۷/۹/۲۴.
۳۰. همان، ج ۶، ص ۲۸۰، تاریخ: ۱۳۵۸/۳/۵.
۳۱. **چهل حدیث**، ص۳۱۲.
۳۲. امام خمینی، **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، ص۲۳٤.
۳۳. **چهل حدیث**، ص۳۱۲.
۳۴. همان، ص ۳۵۸.
۳۵. همان.
۳۶. همان.
۳۷. همان.
۳۸. صحیفه‌ی نور، ج ۱۹، ص ۱۵۸، تاریخ: ۱۳۶۴/۲/۱۶.
۳۹. همان، ج ۱۷. ص ۱۸، تاریخ: ۱۳۶۱/۶/۲۸.
۴۰. همان، ج ۱۹، ص ۱۵۸، تاریخ: ۱۳۶۴/۲/۱۶.
۴۱. همان، ج ۲۱، ص ۶۸، تاریخ سخنرانی: ۱۳۶۷/۱۰/۱۱.
۴۲. همان، ج ۱۹، ص ۱۵۸، تاریخ: ۱۳۶۴/۲/۱۶.
۴۳. همان.
٤٤. همان، ج ٦، ص ۲۷۹، تاریخ: ۱۳۵۸/۳/۵.
۴۵. همان، ج ۱۸، ص ۱۱۳، تاریخ: ۱۳۶۲/۶/۲۹.
۴۶. همان، ج ۱۹، ص ۱۵۱، تاریخ: ۱۳۶۴/۲/۴.

۴۷. همان، ج ۱۸، ص ۳۵، تاریخ: ۱۳۶۲/۴/۲۱.
۴۸. **چهل حدیث**، ص ۳۳۰.
۴۹. همان.
۵۰. همان، ص ۴۷۶.
۵۱. امام خمینی، **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، ص۲۴۲.
۵۲. تفسیر سوره حمد، ص۲٤١.

ـ یادآوری مهم؛ تمام استنادات این نوشته از نسخه‌ی دوم لوح فشرده «به سوی نور» استخراج شده است که توسط سپاه پاسداران انقلاب اسلامی فراهم شده است.

بخش پنجم
دین و دانش سیاسی مدرن

فصل چهاردهم

حوزه‌ی علمیه قم و علم سیاست

۱. دین و سیاست

دین اسلام دین سیاسی است و علمای شیعه ــ از دور و نزدیک ــ همواره در سیاست حضور داشته‌اند. اما نسبت تشیع با علوم انسانی جدید، از جمله علم سیاست، پدیده‌ای است که با تحولات مشروطیت در ایران و موقعیت جدید علمای شیعه در جهان معاصر پیوند دارد.

در سنت اسلامی از دانش سیاسی به «علم مدنی» تعبیر می‌شد. اندیشمندان مسلمان علم مدنی را به دو بخش فلسفه‌ی مدنی و فقه مدنی تقسیم می‌کردند. به‌اعتقاد مسلمانان، تفاوت عمده‌ی این دو شاخه از علم مدنی در این است که حکمت مدنی غالباً وجه نظری دارد و، بر عکس، فقه مدنی/فقه سیاسی بیشتر ناظر به سیاست عملی است. فقه سیاسی، بدین‌سان، مواجهه‌ای دو سویه با زندگی سیاسی و، نیز، وحی اسلامی از طریق زبان و دستگاه فقه است.

در دستگاه فقه شیعه، شریعت به‌طورکلی به چهار بخش تقسیم می‌شود: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام. علامه‌ی حلی (۷۲۶ق) در ***تذکره الفقهاء*** ابواب چهارگانه‌ای را برای فقه تعریف کرده است که بیشتر فقیهان بعد از او نیز این تقسیم را پذیرفته‌اند؛

۱. **عبادات**: و آن اعمالی است که در آن قصد قربت شرط شده است.

۲. **قراردادها/عقود**: اعمالی که مشروط به قصد قربت نبوده و نیازمند صیغه و توافق طرفین است.

۳. **ایقاعات**: اعمالی که مشروط به قصد قربت نبوده و تحققش نیازمند صیغه و طرف واحد است.

۴. **احکام**: اعمالی است که نه صیغه‌ی خاصی دارد و نه مشروط به قصد قربت است، بلکه تنها واجب است که موازین شرعی در آن‌ها رعایت شود.[۱] سیاست و امرسیاسی جزء باب چهارم است و ذیل «احکام» قرار گرفته است.

شهید اول، نظامات سیاسی را از جمله «وسایلی» تلقی می‌کند که مصالحی «تبعی» دارند و «احکام» آن‌ها تابعی از حفظ مصالح خمسه است. وی برای هریک از این مقاصد، وسایل و احکامی را ذکر می‌کند که اشاره بدان بی‌فایده نیست و شاید بتواند هندسه‌ای از احکام فقهی را ترسیم کند که موقعیت فقه سیاسی، به‌عنوان بخش بسیار مهم از این دانش، بهتر دیده شود. وی درباب وسایل حفظ مقاصد/ ضروریات خمسه می‌نویسد:

۱. حفظ نفس به وسیله‌ی قصاص، یا دیه، یا دفاع.
۲. حفظ دین با جهاد و قتل مرتد.
۳. حفظ عقل با تحریم مسکرات و حد آن‌ها.
۴. حفظ نسب با تحریم زنا و دیگر احکام مربوط به حفظ خانواده.
۵. حفظ مال با تحریم غصب، سرقت، خیانت، راهزنی و....

شهید در امتداد مصالح خمسه، هر آن‌چه را که به نوعی وسیله‌ی جلب مصلحت و دفع مفسده در اجتماع انسانی است، جزء احکام شریعت تلقی کرده و امامت، سیاست و حکومت را ذیل این امور تحلیل می‌کند.[۲] حوزه‌ی متغیر و متطوری که امکان تشریع تفصیلی و ثابت وجود ندارد و شارع به دلیل ماهیت این قلمرو از زندگی بشر، صرفاً به «تشریعات عامه/قوانین کلی» اکتفاء کرده و تفصیل آن‌را به حکومت و حاکم وانهاده است. این حوزه در اصطلاح برخی فقیهان و ادبیات فقهی، «منطقه الفراغ» نامیده شده است.[۳]

به هر حال، آن‌چه در این مجال اهمیت دارد، نسبت دین و سیاست عملی و جایگاه فقه و در نتیجه فقیهان در دنیای اسلام است. درست به همین دلیل است که فقه و سیاست در اندیشه‌ی اسلامی همبسته بودند و فقیهان همواره در گردونه‌ی امر سیاسی به رهبران قوم بدل می‌شدند. اما تغییرات معرفتی ناشی از تحولات مشروطه پیامدهای مهمی در باب نسبت فقه و سیاست بر جا گذاشت

و توجه علمای شیعه را به اهمیت علم سیاست جدید جلب کرد. در زیر، به این تحولات و نتایج آن از دیدگاه دانش سیاسی اشاره می‌کنیم.

۲. مشروطیت؛ دین و سیاست

انقلاب مشروطه (۱۳۲۴ق/۱۲۸۵ش) تحول بسیار مهمی در رابطه‌ی دین و سیاست در شیعه پدید آورد. از جمله اهمیت این تحول، همنشینی دو سنت اسلام شیعه و فرهنگ جدید غرب در ایران، و ظهور پدیده‌ی دوگانه‌ی تعامل/تهافت بین این دو فرهنگ، به‌ویژه درباره‌ی امر سیاسی، است. منازعه بر سر مشروطه خیلی زود از ظواهر به بنیادها کشیده شد و به ضرورت، رابطه‌ی علم و دین را با توجه به مبانی اسلام‌شناسی شیعه نظیر جامعیت و خاتمیت اسلام، و نسبت عقل و شرع در فقه شیعه، مطرح کرد.

در نهضت مشروطه‌ی ایران، اندیشه‌های مختلفی مطرح شدند:

۱. عده‌ای از علمای شیعه نه تنها مشروطه را کفر و مشروطه‌طلب را کافر می‌دانستند[۴]، بلکه هر نوع نوگرایی را تخطئه می‌کردند. حتی شیخ فضل‌الله نوری، استاد شیخ عبدالکریم حائری، بنیان‌گذار حوزه علمیه قم، تأسیس مدارس جدید را نیز تحریم می‌کردند.[۵]

۲. در مقابل، برخی دیگر، همچون روزنامه *حبل المتین*، در تمنای مشروطه‌ی غربی به‌ویژه پس از اعدام مرحوم نوری، به اقدامات افراطی و دین‌ستیزانه اقدام کردند و نگرانی‌هایی را در جامعه پدید آوردند.[۶]

۳. در میانه‌ی این دو جریان افراطی، پدیده‌ی جالبی نیز ظاهر شد که حاکی از همسویی و همگرایی تعدادی از علمای نواندیش و روشنفکران نوگرای دین‌باور بود. همین دسته بودند که ضمن حمایت از نوگرایی در نظام تعلیم و تربیت، به وجه دینی علم جدید، و البته بر وجه دینی مشروطه‌خواهی نظر داشتند. ایده‌ی اصلی این دسته، دفاع از نسبت دین و آزادی در حوزه‌ی سیاست، و علم و دین در اسلام بود. با اندکی تسامح می‌توان گفت انقلاب مشروطه در ابتدا چیزی جز همزبانی دو گروه مؤثر علماء (روحانیت) و نوگرایان در نفی عنصر ظلم، ستم و استبداد نبود.[۷]

این گروه تلاش‌های مهمی انجام دادند که نتیجه‌ی آن در باب نسبت دین و علم اساسی است. این جریان فکری از یک‌سو با نفی تحجر و تأکید بر فریضه‌ی علم آموزی در اسلام، بنیادی دینی برای علوم جدید، به‌ویژه سیاست، تدارک دیدند و از سوی دیگر با نقد و نفی ماتریالیسم غربی، کوشش می‌کردند تا علم جدید را از ماتریالیسم مکنون در فلسفه‌ی غرب تفکیک نمایند.

هرچند با شکست مشروطه این ایده در حاشیه قرار گرفت، آرمانی قوی بود که همچون آتش زیر خاکستر باقی ماند و برای تحولات آتی ایران و اسلام از حیث نسبت دین و سیاست، و نسبت دین و علم، توشه و مبنایی ذخیره کرد.

این متفکران در نخستین اقدام خود با نفی تحجر و استبداد دینی، جهل را بنیاد استبداد می‌دانستند و برای رفع آن تعلیم و تربیت جدید را به‌عنوان یک مقدمه‌ی واجب تلقی می‌کردند. اما از سوی دیگر برای تقویت مبانی دینی جامعه و لزوم نظارت بر امر سیاسی به انتقال حوزه‌ی علمیه به درون کشور نظر داشتند تا شاید دوباره علم و دین در یک نهاد واحد ادغام شده، توسعه‌ی ایران اسلامی ممکن گردد. به‌عنوان مثال، اسدالله مامقانی در کتابی با عنوان ***مسلک الامام فی سلامه الاسلام***[۸] که در ۱۳۲۸ق/ ۱۲۸۷ش و یک سال بعد از کتاب ***تنبیه الامه نائینی***(۱۳۲۷ق) در استانبول منتشر شده است، با اشاره به مشکلات جامعه‌ی آن روز ایران چنین می‌اندیشد: «مشکل عمده آن است که مرکز حوزه علمیه در خارج ایران [نجف و...] است و این خود تبعات فراوانی دارد.» وی پیشنهاد می‌کند که «حوزه علمیه نه در عراق، بلکه می بایست در مشهد رضوی و یا قم، و ترجیحاً در قم تأسیس شود. زیرا که قم به مرکز ــ تهران ــ نزدیک‌تر است.» چنین پیشنهادی که حدود ۱۳ سال قبل از تأسیس حوزه‌ی علمیه قم توسط شیخ عبدالکریم حائری (۱۳۰۱ش) است، نشان از ریشه‌دار بودن این اندیشه است. دلیل انتقال حوزه به قم در اندیشه‌ی مامقانی عبارت است از:

۱. توجه مسلمانان جهان به قم و ایران.

۲. مصون بودن حوزه از نفوذ اجانب که در نجف بی‌سابقه نبود.

۳. عدم انتقال به خارج و مصرف وجوهات شرعیه جامعه‌ی ایرانی در امور

مذهبی و خیریه داخل ایران.
۴. امکان هرگونه اصلاحات در حوزه‌ی علمیه قم [به دلیل نوبنیاد بودن آن] و افزایش بهره وری حوزه در جامعه.(۹)

مامقانی ضمن یادآوری ضرورت آشنایی حوزه‌ها با زبان‌های بیگانه و علوم جدید بر اصلاحاتی در فرهنگ تبلیغ، از جمله فرهنگ عزاداری، تأکید می‌کند. او همچنین به شدت از تبلیغ و تشویق فرهنگ دنیاگریزی انتقاد می‌کند.

اما ظاهراً ایده‌ای که ناظر بر جمع علوم دینی و جدید در درون نهاد واحد بود با توجه به واگرایی‌های ناشی از تحولات و شکست مشروطیت، هرگز امکان باروری و تداوم نیافت و، ناگریز، دو نهاد آموزش عالی سنتی و جدید ــ حوزه و دانشگاه ــ به‌طور مستقل در فضای تهافت در ایران دوره‌ی رضاشاهی تأسیس شدند. با این‌حال تلاش‌های مستمری در جهت پیوند این دو نهاد وجود داشته است.

نخستین مدرسه‌ی سیاسی ایران در ۲۸ آذر ماه ۱۲۷۸ توسط میرزا حسن خان مشیرالملک (مشیرالدوله ـ پیرنیا) تأسیس شد. این مدرسه در ۱۳۱۳ همزمان با افتتاح دانشگاه تهران در مجموعه‌ی دانشکده‌های دانشگاه تهران قرار گرفت. شش سال بعد، در ۱۳۱۹ پس از پایان ساختمان واقع در پردیس مرکزی دانشگاه، دانشکده به محل جدید و فعلی آن نقل مکان کرد.

از سوی دیگر، با اقامت آیت‌الله حائری در قم (۱۳۴۰ ق ـ ۱۳۰۱ ش) بنیان حوزه‌ی علمیه قم نیز نهاده شد و با اقدامات مؤثر آیت‌الله حائری این حوزه به‌تدریج رشد کرد و در ردیف بزرگترین حوزه‌های علمیه‌ی جهان تشیع درآمد.(۱۰)

اساسی‌ترین اقدام آیت‌الله حائری پس از تأسیس حوزه اصلاح مدارس دینی بود و با تغییر روش آموزشی نیز تحولی عظیم در حوزه ایجاد کرد. وی در این راه تجربه‌ی تدریس سی ساله‌ی خود را به کار بست. به‌گونه‌ای که با این روش، برنامه‌های درسی حوزه‌ی نجف با همه‌ی ابعاد و وسعتش در حوزه‌ی علمیه‌ی قم رایج شد و دوران نابسامان این حوزه، که پس از میرزای قمی وضع رقت‌باری یافته بود، پایان گرفت. اساسی‌ترین ابتکار آیت‌الله حائری پس از توجه دادن محصلین علوم دینی به ژرف‌نگری در درس و بحث علمی گزینش «هیئت ممتحنه» برای

گرفتن امتحان از دروس حوزوی بود. به همین دلیل، آیت‌الله حائری در زبان اهالی حوزه به «آیت‌الله مؤسس» مشهور گشت.

آیت‌الله موسس، اهداف ویژه‌ای برای تأسیس حوزه علمیه قم، داشت؛ یک‌بار در پاسخ به دعوت استادش، میرزای شیرازی دوم، گفته بود؛ «ایران رو به تباهی و فساد می‌رود و باید برای جلوگیری از فساد در ایران حوزه‌ای بوجود آورد».[۱۱] او می‌گفت؛ «انگلیسی‌ها حلقوم اسلام و مسلمین را گرفته‌اند و تا آن‌را خفه نکنند دست‌بردار نیستند.»[۱۲]

بدین‌سان، حائری در تقابل با استعمار و پهلویسم، و نیز پیوند نتایج تلخ مشروطه به استعمار و استبداد و غرب‌گرایی، در مورد مشروطه موضع منفی گرفت. در نتیجه، حوزه‌ی علمیه‌ی قم در فضایی آکنده از بدبینی نسبت به مشروطه و استعمار و نوگرایی کار خود را شروع کرد. مشروطه تبدیل به شرّی شده بود که داستان نیامده آن به قم میل به فراموش شدن داشت. به‌نظر می‌رسد که حوزه‌ی قم بنا به ضرورت‌های تاریخی، مسئله‌ی مشروطه و استبداد را تحت‌الشعاع ضرورت‌های مهم‌تری چون مبارزه با استعمار قرار داده بود. با این حال، حائری نه علیه دولت انگلیس و پهلوی موضعی رسمی و آشکار گرفت، و نه به کس دیگری اجازه‌ی چنین کاری داد.

حوزه در شرایط حمله و دفاع بود؛ دفاع از آن‌چه به آرامی داشت از دست می‌رفت، و حمله به آن‌چه در بیرون حوزه در حال وقوع بود. شرایطی که به قهر عمومی حوزه و دولت انجامید و البته این قهر دامن خود را به غرب‌شناسی و حتی مدرنیته نیز گستراند. معروف است که حائری در ماجرای اعتراض محمدتقی بافقی، شاگرد آخوند خراسانی، به حجاب خانواده‌ی شاه در قم (۱۳۰۷ش) گفته بود؛ رضاخان آمده بود که کلید حوزه را از من بگیرد و من از دست او بیرون آوردم.

با این‌حال، نسبتی بین سیاست‌های رضاشاهی و جهت‌گیری‌های عمومی حوزه وجود داشت؛ در واقع، در شرایطی که دولت ملی با تلقی رضاشاهی در حال شکل‌گیری بود، در همان فضا نیز حوزه‌ی علمیه‌ی قم به وجود آمد و درگیر دغدغه‌های ملی جامعه‌ی ایران شد. غرب‌گرایی و مبارزه‌ی سرسختانه رضاشاه با

روحانیت، در عین‌حال که عدّه و عُدّه‌ی روحانیت را تقلیل داد، آنان را به تصمیم بر مبارزه علیه نظام پهلوی نیز سوق داد. و حوزه به‌تدریج و به‌ضرورت به مسیر مبارزه، جدل، و انقلاب کشیده شد. حتی تلاش‌های آیت‌الله بروجردی(۱۳۴۰ش) نیز در حفظ فضای غیر سیاسی حوزه مؤثر نبود.

امام‌خمینی به ریشه‌یابی ایجاد عداوت و خصومت بین روحانی و دانشگاهی توجه خاص داشته و آن‌را پدیده‌ای برنامه‌ریزی شده، از زمان رضاخان می‌دانند. پدیده‌ای که وابستگی فرهنگی و فکری را در دستور کار خود قرار داده بود و با هدف دین‌زدایی و روحانیت ستیزی از یک‌سو، و غرب‌گرایی و هویت‌گریزی از سوی دیگر، منجر به تعمیق عقب‌ماندگی و وابستگی بیشتر کشور شد.

از دیدگاه حوزویان، دانشگاه و علوم انسانی با نظام سیاسی و سیاست‌های فرهنگی رضاشاه پیوند خورده بود. به‌گونه‌ای که آن سیاست‌های گسترده‌ی تبلیغاتی در قالب نهادهای فکرساز، از جمله دانشگاه، اعمال گردید و به موفقیت‌هایی نیز دست یافته بود.[۱۳] بدین‌سان، یکی از دلایل عمده‌ی مخالفت حوزه ــ و تبعاً علما ــ با دانشگاه می‌تواند ریشه در همین خودباختگی و اسلام‌ستیزی اولیه‌ی دانشگاه داشته باشد. این برداشت هنوز هم وجود دارد. اما با این تفاوت که تأکید از دانشگاه‌ها به علوم مدرن تغییر کرده است. با این‌حال، پیوندی که دانشگاه، به‌مثابه کانون این‌گونه از دانش‌ها با علوم جدید دارد، همواره شکایت از علم جدید به گلایه از دانشگاه نیز سرایت پیدا می‌کند. آیت‌الله مکارم شیرازی در دیداری با زاهدی، وزیر علوم، با این تلقی که علوم غربی آمیخته به فرهنگ غربی شده است، می‌گوید:

> ما باید با وسواس زیاد فرهنگ غرب را از علوم مختلف پالایش کنیم. علم وطن و مکان ندارد. علم و دانش، گمشده افراد با ایمان است ولی جاسازی فرهنگ‌های غربی و استکباری در مسایل علمی یک جنایت است... دانشگاه‌های ما نباید جولانگاه دشمنان ما شود. برای غربی‌ها ثابت شده است مانع اصلی اهداف آن‌ها در ایران، اسلام است و اگر اسلام را از جوانان بگیرند همه چیز ما را گرفته‌اند. در غیر این صورت آینده روشنی در انتظار ایران اسلامی است.[۱۴]

آیت‌الله مؤمن، دبیر شورای عالی حوزه‌ی علمیه‌ی قم نیز در دیدار با وزیر علوم تأکید کرد:

ما از دولت جدید انتظار داریم دانشگاه‌های کشور را اسلامی کنند، و در بحث ترجمه دروس نیز تنها به ترجمه و نسخه‌برداری از کتب غرب بسنده نشود.[۱۵]

به هر حال، چنین دیدگاهی با توجه به پیوند علوم انسانی ــ و از جمله علم سیاست جدید ــ با غرب و غرب‌زدگی دولت پهلوی، موجبات بی‌توجهی به این نوع از دانش‌ها را فراهم می‌کرد. این اندیشه؛ یعنی بی‌توجهی و حتی عدم اعتماد به علوم جدید به‌طور عام، و علم سیاست به‌طور خاص، هرچند با پیروزی انقلاب اسلامی در ۱۳۵۷ش. آشکارا فروکش نمود، اما هنوز هم، کم و بیش، طرفدارانی در برخی از لایه‌های پرنفوذ حوزه دارد که هر از گاه شورشی تعیین‌کننده علیه نوگرایی اسلامی را تدارک و تجهیز می‌نماید. در زیر به تحولات دانش سیاسی در حوزه‌ی علمیه‌ی قم در دوره‌ی ج.اسلامی ایران اشاره می‌کنیم.

۳. انقلاب اسلامی و رونق دانش سیاسی در حوزه

پیروزی انقلاب اسلامی، رویداد بزرگی بود که اندیشه‌ی پیوند علم و دین را، که در مشروطه جوانه زده بود، با قوت مستقر نمود و حوزه‌ی سیاسی شده‌ی قم را که از سال‌های دهه ۲۰ به بعد به‌تدریج با سیاست و مبارزات سیاسی درگیر شده بود به سمت علم سیاست جدید سوق داد؛ با همان آرمان مشروطه یعنی تأسیس بنیادی دینی برای تحصیل علوم جدید و نیز تلاش در تفکیک علوم انسانی از مبانی ماتریالیستی آن. در چنین شرایطی است که مراکز دو رگه‌ی آموزش و پژوهش در باب نسبت و تلفیق علوم دینی و علوم انسانی جدید در حواشی حوزه ظاهر شدند و علم جدید سیاست نیز در کنار دیگر علوم و در پیوند با آن‌ها گسترش یافت. این گسترش را می‌توان در دو قلمرو آموزش و پژوهش سیاسی توصیف نمود.

این مراکز دو کانونی، هرچند در سال‌های پس از انقلاب اسلامی تأسیس و گسترش یافتند، از لحاظ تبار فکری ـ سیاسی، در امتداد سلسله تجارب فردی و

گروهی ویژه‌ای قرار دارند که ایده‌ی آن به سال‌های قبل از پیروزی انقلاب اسلامی و به تلاش‌های فرهنگی ـ سیاسی اسلام‌گرایان در دوره‌ی پهلوی برمی‌گردد.

الف) مراکز آموزشی

اشاره کردیم که همه‌ی مراکز حوزوی آموزش علوم سیاسی در دوره‌ی جمهوری اسلامی تأسیس شده‌اند. مهم‌ترین مراکز رسمی آموزش سیاسی در حوزه‌ی علمیه‌ی قم عبارت‌اند از:

۱. دانشگاه باقر العلوم(ع)

مؤسسه‌ی آموزش عالی باقرالعلوم(ع) نخستین مرکز آموزش سیاسی در حوزه‌ی علمیه‌ی قم است که در معاونت آموزش دفتر تبلیغات اسلامی این حوزه تأسیس شد. اهداف اعلام شده‌ی این مرکز عبارت است از:

۱. رشد و تعالی در زمینه‌ی علوم اسلامی ـ انسانی، ارتقای آگاهی‌های علمی و پرورش قدرت ابداع، روح تتبع و تحقیق و کارآیی جامعه‌ی اسلامی ایران؛

۲. تربیت نیروی انسانی متخصص با توجه به نیازهای عینی جامعه‌ی اسلامی ایران؛

۳. فراهم آوردن زمینه‌ها و امکانات آموزش و تحقیق در مورد مسائل علوم دینی و انسانی در حوزه‌های علمیه.(۱۶)

این مؤسسه در ۱۳۶۳ به منظور بالا بردن سطح آگاهی‌های سیاسی طلاب در زمینه‌های جهان اسلام، ایران و روابط بین‌الملل شروع به کارکرد. مؤسسه‌ی باقرالعلوم به دنبال ضرورت تربیت محقق سیاسی، به برگزاری دوره‌های آموزشی کوتاه مدت عمومی و تخصصی اقدام کرد و در ۱۳۶۴ به ثبت رسید.

در ۱۳۶۶ دوره‌های آموزش سیاسی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم به نحوی منسجم شروع شد. این اقدام عملی و موثر با استقبال فراوان طلاب و فضلای حوزه‌ی علمیه‌ی قم مواجه شد. این دوره‌های آموزشی، که اشتغال به دروس حوزوی و داشتن دیپلم متوسطه از شرایط اساسی آن بود، براساس واحدهای رسمی مصوب وزارت فرهنگ و آموزش عالی و از سوی استادان مجرب و اعضای هیأت علمی مدعو از دانشگاه‌های معتبر آغاز گردید. از ابتدای

تأسیس این دوره‌ها، سعی می‌شد تا اعضای هیأت علمی به همکاری دعوت شوند که موسسه در این زمینه موفقیت‌های چشمگیری را به دست آورده است.

دوره‌های آموزش طلاب و فضلای حوزه‌ی علمیه‌ی قم در رشته‌ی علوم سیاسی به‌طور منظم تا ۱۳۷۲ ادامه یافت. شورای گسترش در ۱۳۷۱/۱/۲۱ ضمن تصویب مؤسسه‌ی آموزش عالی باقرالعلوم(ع)، موافقت اصولی خود را با گسترش فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی مؤسسه در تمامی رشته‌های علوم انسانی ابلاغ کرد. به دنبال آن، چارچوب سازمانی آن در جلسه‌ی ۱۳۷۲/۱۱/۳ به تصویب هیأت امنا رسید. از آن پس، فعالیت علمی ـ پژوهشی مؤسسه به‌طور رسمی آغاز شد. آموزش علوم سیاسی برنامه‌ی اولیه و یکی از اصلی‌ترین فعالیت‌های مؤسسه باقرالعلوم(ع) بود و تاکنون در مقاطع کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، و چند دوره دکترای علوم سیاسی گرایش ایران و اندیشه‌ی سیاسی دانشجو پذیرفته است. این مؤسسه اکنون با توسعه و تغییر نام تحت عنوان «دانشگاه باقر العلوم(ع)» فعالیت می‌کند. اما رشته علوم سیاسی آن نسبت به گذشته کم رونق و شاید بی‌رمق شده است.

از ویژگی‌های منحصر به فرد این مرکز انتشار فصل‌نامه‌ی اختصاصی «علوم سیاسی» در حوزه‌ی علمیه‌ی قم است که از ۱۳۷۷ تاکنون منتشر می‌شود.(۱۷)

۲. دانشگاه مفید

دانشگاه مفید ابتدا با عنوان دارالعلم مفید در ۱۳۶۸ در شهر مقدّس قم، توسط آیت‌الله موسوی اردبیلی تأسیس شد. یکی از اهداف تأسیس دانشگاه مطابق ماده‌ی (۱) اساسنامه ـــ مصوب جلسات ۱۵۰، ۱۵۱ و ۱۵۸ شورای عالی انقلاب فرهنگی در ۳/۱۰ /۱۳۶۷، ۱۳۶۷/۳/۱۷ و ۱۳۶۷ /۵/۴ ـــ عبارت است از:

ـ مطالعه و تحقیق در علوم و معارف اسلامی و بازنگری در علوم‌انسانی بر اساس مبانی و موازین اسلامی.(۱۸)

رشته‌ی علوم سیاسی دانشگاه مفید نیز بر مبنای چنین اندیشه‌ای تأسیس شد. دپارتمان علوم سیاسی در ۱۳۷۳ در دانشگاه مفید ایجاد شد و در همان سال نخستین دوره‌ی دانشجویان در مقطع کارشناسی این رشته پذیرش شدند. از

۱۳۷۸ دوره‌ی کارشناسی ارشد علوم سیاسی در دو گرایش «مسایل ایران» و «اندیشه‌های سیاسی» برگزار شده است.[۱۹]

دانشگاه مفید نیز، همانند باقرالعلوم، با هدف گسترش علوم انسانی در حوزه‌ی علمیه‌ی قم تأسیس شد. و هدف آن جذب داوطلبانی از درون حوزه و از بین دانش‌آموختگان علوم دینی در تمام رشته‌ها، از جمله علوم سیاسی بود. اما به‌تدریج، و با توجه به برخی مشکلات درون سازمانی حوزه و نیز مشکلات مالی خود دانشگاه، ناگزیر به پذیرش آزاد دانشجو خارج از حوزه‌های علمیه مجبور شد. با این‌حال هنوز هم درصدی از پذیرفته‌شدگان دانشگاه از بین طلاب علوم دینی برگزیده می‌شوند که با هزینه‌ی دانشگاه به تحصیل می‌پردازند.

واحدها و برنامه‌ی درسی رشته‌ی علوم سیاسی در دانشگاه مفید، همان واحدها و دروس مصوب وزارت علوم، تحقیقات و فناوری در مقاطع کارشناسی و کارشناسی ارشد است.گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید دانشجوی دوره‌ی دکترا ندارد.

۳. مؤسسه‌ی آموزشی ـ پژوهشی امام خمینی[۲۰]

ریاست و مدیریت این مرکز به عهده آیت الله مصباح یزدی است. حرکت «مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(قدس سره)» با تأسیس بخش آموزش در «مؤسسه در راه حق» در ۱۳۵۳ آغاز شد. فعالیت «مؤسسه در راه حق» در ابتدا با ارائه‌ی خدمات فرهنگی و آموزشی به جوانان و نوجوانان و مقابله با تبلیغات ضد اسلامی، به‌ویژه تبلیغات مسیحیت و مارکسیسم، آغاز شد و پس از آن با آموزش فضلای جوان و تربیت محقق در رشته‌های علوم انسانی ادامه یافت و، سرانجام، مؤسسه‌ی آموزشی ـ پژوهشی امام خمینی(قدس سره) در ۱۳۷۴ تأسیس شد.

این مؤسسه طبق اساس‌نامه‌ی مصوب شورای عالی انقلاب فرهنگی یک نهاد حوزوی است که زیرنظر ولی‌فقیه اداره می‌شود و مهم‌ترین اهداف آن عبارت است از:

۱. تبیین و به کارگیری معارف اسلام در زمینه‌های مختلف علوم انسانی.

۲. تربیت متخصص با برخورداری از آگاهی‌های کافی در زمینه‌های معارف

اسلامی و علوم انسانی که صلاحیت علمی لازم را برای مقابله با اندیشه‌های انحرافی و التقاطی داشته باشد.

۳. پرورش محقق و صاحب‌نظر که بتواند در حوزه‌های مختلف علوم‌انسانی به پژوهش و تحقیق بپردازند.

این مؤسسه با هدف تقویت حوزه‌های علمیه تأسیس شده است و بر این اساس:

۱. برنامه‌های آن قبل از تصویب شورای عالی برنامه‌ریزی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، به تصویب شورای عالی حوزه رسیده است.

۲. ورودی‌های آن فقط طلابی هستند که حداقل سطح یک دروس حوزه را طی کرده باشند و جزو طلاب رسمی حوزه قلمداد شوند.

۳. دروس اصلی حوزه جزو برنامه و دوره‌ی تحصیلی دانش‌پژوهان می‌باشد و آن‌ها موظف‌اند در کنار دروس مؤسسه دروس حوزوی را نیز ادامه دهند.

۴. دانش‌پژوهان به لحاظ مقررات اداری کاملاً تابع مقررات حوزه‌ی علمیه هستند و از مزایای آن از قبیل معافیت تحصیلی و شهریه و دیگر خدمات حوزه بهره‌مندند.[۲۱]

از منظر مسئولان مؤسسه پرداختن به رشته علوم سیاسی، که در ۱۳۶۹ در مؤسسه تأسیس گردیده، از دو بعد ضروری است:

۱. استفاده از آن برای شناخت بهتر و مؤثرتر امور جاری ملی و بین‌المللی و ارائه‌ی راهکارهای مناسب و اسلامی در جهت حل و فصل امور کشوری.

۲. نقادی نظریات سیاسی و استقلال علمی در این رشته به منظور پرهیز از راهکار انحرافی ارائه‌شده توسط سازمان‌هایی که در جهت منافع استعماری بدین عمل مبادرت می‌نماید و نیز دفاع از اندیشه‌ی ناب اسلامی کاملاً ضروری است.[۲۲]

این مؤسسه در مقاطع کارشناسی و کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشجو دارد و یک دوره‌ی دکترا علوم سیاسی نیز در ۱۳۸۵ در آن برگزار شده است.

٤. مؤسسه‌ی علوم انسانی ـ مرکز جهانی علوم اسلامی

مرکز جهانی علوم اسلامی به منظور تربیت طلاب فاضل، محقق، مدرس و

متخصص در زمینه‌ی علوم انسانی و فراهم کردن زمینه‌ی اشتغال و کارآفرینی طلاب پس از مراجعت به کشورشان و همچنین تأمین نیروی انسانی مسلمان و متخصص برای پاسخگویی به نیازهای فرهنگی و اجتماعی جوامع اسلامی، اقدام به تأسیس «مؤسسه علوم انسانی» نموده است.[۲۳]

این مؤسسه فعالیت رسمی خود را از ابتدای سال تحصیلی ۸۵ ـ ۸٤ با همکاری اساتید با تجربه در حوزه‌ی علوم انسانی در مقطع کارشناسی در هفت رشته آغاز کرد وگفته می‌شود برنامه‌ی راه‌اندازی مقطع کارشناسی‌ارشد و دکترای مؤسسه نیز در حال تدوین است.

رشته‌های مقطع کارشناسی مؤسسه عبارت‌اند از:

۱. معارف اسلامی و علوم سیاسی

۲. معارف اسلامی و علوم تربیتی

۳. معارف اسلامی و مدیریت

۴. معارف اسلامی و اقتصاد

۵. معارف اسلامی و مطالعات اجتماعی

۶. معارف اسلامی و تبلیغ و ارتباطات

۷. معارف اسلامی و روان‌شناسی

این مؤسسه ظاهراً آخرین و جدیدترین مرکزی است که به آموزش علوم سیاسی در بین طلاب علوم دینی اقدام کرده است. چنان‌که از عناوین رشته‌های مصوب پیداست، مؤسسه‌ی علوم انسانی وابسته به مرکز جهانی، الگویی از آموزش‌های دوگانه‌ی دینی و علوم انسانی جدید را پذیرفته است که قبلاً در تهران و در مراکزی چون دانشگاه امام صادق(ع) به مدیریت آیت‌الله مهدوی کنی طرح و شده است.

البته مراکز آموزشی فوق، تنها مراکز رسمی آموزش سیاسی هستند. در حوزه‌ی علمیه‌ی قم، همواره، مراکز دیگری هم هستند که به‌طور غیر رسمی به آموزش سیاسی اقدام می‌کنند و یا آموزش سیاسی را غیرمستقل و در قالب برنامه‌های عمومی دیگر تعقیب می‌کنند. در ادامه به مراکز رسمی پژوهش‌های

سیاسی در حوزه‌ی علمیه‌ی قم اشاره می‌کنیم.

ب) مراکز پژوهشی

مراکز پژوهشی حوزوی در موضوعات و دانش سیاسی عموماً در دوره‌ی جمهوری اسلامی تأسیس شده‌اند. مهم‌ترین این مراکزعبارت‌اند از: ۱. پژوهشکده‌ی علوم و اندیشه‌ی سیاسی دفتر تبلیغات اسلامی ۲. گروه اندیشه سیاسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی ۳. مرکز تحقیقات خبرگان رهبری. در زیر، به اجمال به معرفی این سه مرکز می‌پردازیم.

۱. پژوهشکده علوم و اندیشه‌ی سیاسی

این پژوهشکده ابتدا با عنوان «واحد اندیشه‌ی سیاسی» توسط دانش‌آموختگان رشته‌ی علوم سیاسی مؤسسه‌ی باقر العلوم(ع) در معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی تأسیس شد. پژوهشکده‌ی علوم و اندیشه‌ی سیاسی به منظور تبیین و تدوین اندیشه‌ی سیاسی اسلام و پاسخ‌گویی به نیازهای معرفتی برآمده از استقرار نظام اسلامی، در ۱۳۷۳ آغاز به کار کرد. این مرکز تحقیقاتی که مخصوص سیاست پژوهی است، در سه گروه فلسفه‌ی سیاسی، فقه سیاسی و علم سیاست فعالیت دارد و و اهداف اعلامی آن عبارت است از:

۱. تبیین چارچوب‌های نظری سیاست اسلامی و نقد مبانی فلسفه‌ی سیاسی مدرن.
۲. تبیین نظام سیاسی اسلام از طریق توان‌مندسازی و توسعه‌ی فقه و فلسفه‌ی سیاسی شیعه.
۳. دست‌یابی به دانش سیاسی اسلامی به منظور عینیت‌بخشیدن به نظام سیاسی اسلام.
۴. پاسخ‌گویی به پرسش‌های اساسی و مشکلات فکری ـ سیاسی در عرصه‌ی فرهنگ دینی و مبانی فکری نظام اسلامی.

آسیب‌شناسی و شناسایی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی مسلمین، ترجمه‌ی متون کلاسیک در دانش سیاسی جدید و انجام مطالعات تطبیقی در حوزه سیاست، بخشی از تلاش‌های این‌مجموعه است. این پژوهشکده تعداد محدودی اعضای هیأت علمی دارد و بیشتر کارهای پژوهشی خود را در قالب سفارش پروژه

انجام می‌دهد. بیش از ۴۰ اثر پژوهشی منتشر کرده، نزدیک به همین تعداد اثر آماده‌ی انتشار و بیش از ۳۶ طرح تحقیقی دارد.[۲۴]

۲. مرکز تحقیقات خبرگانِ رهبری

مجلس خبرگان رهبری با توجه به نیاز کشور و تأکیدهای مکرر مقام معظم رهبری، در اجلاسیه‌ی ۱۳۷۱/۱۱/۲۸ مسئولیت انجام تحقیقات در موضوع حکومت اسلامی را بر عهده‌ی دبیرخانه‌ی مجلس خبرگان رهبری گذارد و بر اساس این تصمیم، مرکز تحقیقات علمی دبیرخانه‌ی مجلس خبرگان رهبری تأسیس شد. اهداف عمده‌ی این مرکز تحقیقاتی عبارت است از؛

۱. تبیین مبانی نظری حکومت اسلامی و تحقیق مسائل آن ۲. رفع شبهات مطرح شده بر مبانی و ساختار حکومت اسلامی ۳. طرح مباحث و موضوعات جدید در حوزه‌ی مباحث مرکز و پاسخگویی به پرسش‌های نو پیدا ۴. برقراری ارتباط علمی با اعضای محترم مجلس خبرگان و ارائه‌ی خدمات پژوهشی به آنان.[۲۵]

از جمله فعالیت‌های مرکز تحقیقات خبرگان انتشار فصلنامه‌ی حکومت *اسلامی* است که تاکنون حدود۴۰ شماره منتشر شده است. این مرکز محقق تمام وقت اندکی دارد و برنامه‌های تحقیقاتی خود را بیشتر در قالب سفارش پروژه سامان می‌دهد.

۳. گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی نیز که با مدیریت حجت‌الاسلام رشاد اداره می‌شود گروهی با عنوان گروه سیاست دارد که به پژوهش در شاخه‌های مختلف علوم سیاسی و اندیشه‌ی سیاسی اسلام می‌پردازند. این مرکز تحقیقاتی هم، هیأت علمی تمام وقت اندکی دارد و کوشش می‌کند تا برنامه‌های پژوهش سیاسی را با تکیه بر سفارش پروژه و جذب محققان ساعتی از مراکز دیگر سامان دهد.

ج) مجلات تخصصی

هرچند در اکثر نشریات حوزه‌ی علمیه قم مباحثی درباره‌ی سیاست به چشم می‌خورد، اما دو فصلنامه‌ی *علوم سیاسی* و حکومت *اسلامی* ویژه‌ی مباحث

سیاسی اعم از اندیشه‌ی سیاسی و دیگر مباحث علم سیاست هستند. در این‌جا، به این دو فصلنامه اشاره می‌کنیم.

۱. فصلنامه‌ی علوم سیاسی

فصلنامه‌ی علوم سیاسی نخستین نشریه‌ی تخصصی درباره‌ی مباحث سیاسی است که در دانشگاه باقرالعلوم(ع) و به همت مدیران وقت حدود ۱۳۷۲ منتشر شد. این فصلنامه تاکنون سه دوره را طی کرده است؛

۱. ابتدا نشریه‌ای دانشجویی بود که به صورت جزوه‌ی داخلی توسط دانشجویان مؤسسه‌ی آموزش عالی باقرالعلوم(ع) تهیه و توزیع می‌شد.

۲. سپس به صورت مجله‌ی داخلی با انتشار محدود درآمد و با استقبال روبه‌رو شد.

۳. از ۱۳۷۷ انتشار رسمی آن با شمارگان جدید آغاز شد.

در سرمقاله‌ی نخستین شماره از سری جدید آمده است؛ فصلنامه‌ی علوم سیاسی با هدف ترویج آگاهی و مفاهیم سیاسی اسلام در جامعه، و به‌ویژه در سطح دانشجویان این رشته و طلاب علوم دینی منتشر می‌شود و چنان‌که گذشت، موضوع «سیاست» را در سه حوزه‌ی «میراث اسلامی»، «غرب شناسی» و «مسائل روز» بررسی می‌کند.[۲۶] مقالات سری جدید فصلنامه‌ی علوم سیاسی به صورت رایگان و آنلاین در دسترس خوانندگان علاقمند به مباحث سیاسی قرار دارد.[۲۷]

۲. فصلنامه‌ی حکومت اسلامی

شماره‌ی اول فصلنامه‌ی حکومت *اسلامی*، به همت مرکز تحقیقات دبیرخانه‌ی مجلس خبرگان رهبری، در پاییز ۱۳۷۵ منتشر شد و تاکنون ۴۳شماره منتشر شده است. هدف از انتشار این فصلنامه چنان‌که در شماره‌ی اول و ۴۲ مجله آمده عبارت است از:

۱. تبیین اندیشه‌ی سیاسی اسلام

۲. معرفی فقه سیاسی

۳. تبیین اندیشه‌ی سیاسی مبتنی بر«ولایت فقیه»

۴. فراهم‌سازی بستر گفت‌وگوهای علمی در عرصه‌ی سیاست دینی

۵. پرداختن به تاریخ سیاسی مسلمین.

مجله‌ی حکومت *اسلامی* مقالات خود را بیشتر از طریق سفارش مقاله تأمین می‌کند. مقالات فصلنامه‌ی حکومت *اسلامی* به صورت رایگان و آنلاین در دسترس خوانند علاقمند به مباحث سیاسی قرار دارد. از ویژگی‌های متن اینترنتی مقالات حکومت *اسلامی* این است که صفحات اینترنتی مقالات با شماره صفحات چاپ کاغذی مجله مطابقت دارد و محققان را از مراجعه‌ی غیرضروری به متن کاغذی مجله بی‌نیاز می‌کند.[۲۸]

د) انجمن مطالعات سیاسی[۲۹]

افزایش دانش آموختگان علوم سیاسی در حوزه‌ی علمیه قم، به‌ویژه در دوره‌های تکمیلی (ارشد و دکتری)، ضرورت ساماندهی مطالعات سیاسی، و نیز حفظ ارتباط و همکاری محققان و مدرسان علوم سیاسی در حوزه‌ی علمیه قم را، در کنار دیگر انجمن‌های تخصصی حوزه، نشان داد. و بدین‌سان، اندیشه‌ی تأسیس انجمن مطالعات سیاسی به همت معاونت پژوهشی حوزه‌ی علمیه‌ی قم مطرح گردید.

ضرورت زمینه‌سازی برای تعمیق و توسعه مباحث علمی مرتبط در حوزه‌های علمیه، ایجاد زمینه‌ی مناسب برای تضارب آراء و گفت‌وگوهای علمی در زمینه‌ی مباحث سیاسی، پرورش نیروهای انسانی مناسب و سامان‌بخشی به امور آموزشی و پژوهشی مباحث علوم سیاسی از جمله اهدافی بود که باعث شد تا کارشناسان و محققان علوم و اندیشه‌های سیاسی در حوزه گردهم آیند تا با نگاهی به مقولات سیاسی به هم اندیشی و تفکر در زمینه‌ی توسعه‌ی اندیشه‌ی سیاسی اسلام بپردازند و انجمن مطالعات سیاسی را پایه‌گذاری کنند. انجمن مطالعات سیاسی حوزه‌ی علمیه‌ی قم در بهمن ماه ۱۳۸۳ تأسیس شده است.[۳۰] انتخابات دوره‌ای هیأت مدیره‌ی انجمن، دوسالانه است.

عکس العمل به نوگرایی

گزارش اجمالی بالا روند گسترش و نهادینه شدن دانش سیاسی جدید در حوزه‌ی علمیه قم و در دوره‌ی جمهوری اسلامی را نشان می‌دهد. همچنین، این

نکته نیز حائز اهمیت است که بیشترین گسترش، به‌ویژه در دوره‌های تکمیلی و تحقیقات علوم سیاسی، در سال‌های ۱۳۸۴ـ۱۳۷۴ بوده است. سال‌هایی که شاهد رواج و رونق اقبال عمومی طلاب و نهادهای حوزوی ــ به‌رغم برخی مخالفت‌ها ــ به علم سیاست است.

اما از این دوره به بعد، چنین می‌نماید که نوعی عکس‌العمل و حتی نشانه‌های شورش علیه نوگرایی و علوم انسانی جدید، به‌ویژه علوم سیاسی، در حوزه‌ی علمیه‌ی قم پدید آمده است. در این فصل، فرصت پرداختن به جزئیات این پدیده نیست، اما شاید اشاره به این موضوع خواننده‌ی علاقمند به مسائل فکری- سیاسی روز جامعه ما را نسبت به عواقب چنین پدیده‌هایی هوشیار کند.

به‌نظر می‌رسد که حوزه‌ی علمیه در سال‌های اخیر در موضوع آموزش و پژوهش سیاسی دچار نوعی پارادوکس شده است؛ از یک‌سو با تکیه بر تجربه‌ی دهه‌ی گذشته و ضرورت‌های نظام جمهوری اسلامی، به نقد سنت و طرح آزاداندیشی و مقدمات نظریه‌پردازی متناسب روز تمایل دارد ــ مطلبی که در پیام رهبر انقلاب با عنوان «نهضت آزاد اندیشی و تولید علم» بدان تأکید شده بود؛ اما از سوی دیگر جریان قوی‌تر مخالفت، ترس و طرد علوم جدید به‌ویژه سیاست و دانش آموختگان سیاسی در حوزه رواج یافته است.

خلاصه و نتیجه

اشاره کردیم که دین اسلام دینی سیاسی است و علمای شیعه ــ از دور و نزدیک ــ همواره در سیاست حضور داشته‌اند. اما نسبت تشیع با علوم انسانی جدید، و از جمله علم سیاست، پدیده‌ای است که با تحولات مشروطیت در ایران و موقعیت جدید علمای شیعه در جهان معاصر پیوند دارد.

مشکلات ناشی از تحولات مشروطیت؛ واگرایی علما و روشنفکران، استقرار دولت پهلوی، پیوند پهلویسم با غرب‌گرایی و استعمارو ناکامی ایده‌ی وحدت دو نهاد علمی قدیم و جدید، عواملی بودند که موجب ظهور دو نهاد حوزه و دانشگاه، مستقل از یکدیگر، در ایران شدند. چنین می‌نماید حوزه‌ی قم، از ابتدای

تأسیس، بنا به ضرورت‌های تاریخی، مسئله‌ی مشروطه و استبداد را تحت‌الشعاع ضرورت‌های مهم‌تری چون مبارزه با استعمار قرار داده بود و بدین‌سان نه تنها به ایده‌های مشروطیت، بلکه نسبت به کل غرب و علوم مدرن برخاسته از آن هم بی‌اعتماد بود. حوزه در گسست از علوم جدید شکل گرفت و گریز از سیاست به تدریج باعث جاافتادن اندیشه‌ی جدایی دین از سیاست گردید.

به تعبیر امام خمینی «وقتی شعار جدائی دین از سیاست جا افتاد و فقاهت... غرق شدن در احکام فردی و عبادی شد و قهرا فقیه هم مجاز نبود که از این دایره و حصار بیرون رود و در سیاست وحکومت دخالت نماید».[۳۱] حوزه‌ی علمیه قم در چنین موقعیتی، نه تنها قادر به اندیشیدن درباره‌ی علوم جدید از جمله سیاست نبود، بلکه حتی «یاد گرفتن زبان خارجی کفر و فلسفه و عرفان گناه و شرک به شمار می‌رفت».[۳۲]

با وقوع انقلاب اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم به شدت سیاسی شد. و میل به نوگرایی دینی و ضرورت آشتی سنت‌های اسلامی با دستاوردهای تمدن جدید موجب رواج علوم انسانی جدید، به‌ویژه علوم سیاسی، در حوزه‌ی علمیه‌ی قم گردید. چنان‌که گذشت تلاش‌های علاقمندان به این دانش در حوزه در سال‌های ۱۳۸۴_۱۳۷۴ به بالاترین سطح خود رسید. مراکز آموزش سیاسی به برگزاری دوره‌های تکمیلی(ارشد و دکترا) اقدام کردند و مراکز پژوهشی و نشریات تخصصی یکی پس از دیگری ظهور و سامان یافتند.

با این‌حال، هرگز اندیشه‌های ضد نوگرایانه در حوزه از بین نرفت. به تعبیر امام خمینی، «هنوز حوزه‌ها به هر دو تفکر آمیخته‌اند».[۳۳] و منطق این آمیختگی اقتضاء می‌کند که عکس‌العمل به نو اندیشی از «لایه‌های تفکر اهل جمود»[۳۴] هرازگاهی، و هرگاه به نوعی، سر برآورد و جریان نوپای نوگرایی در حوزه‌ی علمیه را تهدید کند. چنین می‌نماید که این بار، شورش علیه نوگرایی، و به‌ویژه علم سیاست در حوزه‌ها، در قالب شعار خاصی ظاهر شده است؛ ادعای پیوند علوم انسانی جدید با سکولاریسم، و سپس ضرورت مقابله با این علوم از باب ضرورت مقابله با سکولاریسم.

روشن است که کبرای قضیه نوعی مغالطه است. زیرا پیوند علوم انسانی جدید با مبانی الحاد، و ادعای این‌همانی گسست‌ناپذیر علوم انسانی جدید با غرب و غرب‌گرایی،[۱] فرضیه‌ای اثبات نشده است. اما به هر حال بهانه‌ی ایدئولوژیک مناسبی برای مبارزه با رواج این علوم در حوزه‌ی علمیه‌ی قم شده است.

یادداشت‌ها

۱. خازم، علی (۱۴۱۳). **مدخل الی علم الفقه عند المسلمین الشیعه**. بیروت: دارالغربه. ص ۴۱.
۲. شهید اول (بی‌تا). **القواعد و الفوائد**. تحقیق عبدالهادی الحکیم. ج ۱. قم: مکتبه المفید. ص ۳۸.
۳. محقق اردبیلی (۱۴۰۳). **مجمع الفائده و البرهان**. تحقیق: اشتهاردی، عراقی و یزدی. ج ۱. قم: جامعه المدرسین. ص ۱۰.
۴. رابینو (۱۳۵۲). **مشروطه گیلان، به انضمام وقایع مشهد در ۱۹۲۲ م**. به کوشش روشن. رشت: کتاب‌فروشی طاعت. ص ۸۷.
۵. ناظم الاسلام کرمانی (۱۳۶۱). **تاریخ بیدادی ایرانیان**. به اهتمام علی‌اکبر سعیدی. چاپ سوم. تهران: آگاه. ص ۳۲۲.
۶. آبادیان، حسین (۱۳۸۳). **بحران مشروطیت ایران**. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی. ص ۴۴.
۷. به‌عنوان مثال می‌توان به اندیشه‌ی نائینی در **تنبیه الامه** و نوشته‌های ملکم‌خان در روزنامه *قانون* اشاره کرد.
۸. ممقانی حاج اسدالله (۱۳۶۳ش). **مسلک الأمام فی سلامه الاسلام**. به کوشش: صادق سجادی. تهران: نشر تاریخ ایران.
۹. جعفریان، رسول (۱۳۸۳). **جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی ـ سیاسی در ایران**. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
ـ رسول جعفریان، نرم‌افزار رسائل سیاسی ـ اسلامی، کتاب ۱.
10. www. New.hswzad.net/Hawzah/ Articles. asp? id= 5961.
۱۱. فراتی، عبدالوهاب (۱۳۸۶). **روحانیت و تجدد؛ جریان‌شناسی فکری ـ سیاسی روحانیت در دوره‌ی جدید**. رساله دکتری علوم سیاسی. قم: دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم. ص ۴۶.
۱۲. صدرالاشراف، محسن (۱۳۶۴). **خاطرات صدرالاشراف**: تهران: وحید. ص ۱۹۳.
13. www. New.hswzad.net/Hawzah/ Articles/ Articles. asp? id = 6601
۱۴. آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی، ۲۲/ ۸/ ۱۳۸۴، به نقل از رسانیوز:
-www. nahad.ir / Islamic uni/ Detailed. asp? code= 383&Tept Body.
۱۵. آیت‌الله محمد مؤمن، همان تاریخ، همان منبع.
16. www.bou. ac. ir /main/ index. htm?id= C&me= 0
۱۷. همان.
18. www.mofidu. acir/Home page aspx?Tab ID= 3822&site= Douran portal&Lang= f-IR
۱۹. همان.

20. www.qabas.org

۲۱. همان.

۲۲. همان.

23. www. gomicis.com/ farsi/ pager. aspx? Id= 4

24. www.isca. ac.ir/index.php?option = Com- Coutect & task= view&id=8

25. www.hawzad.net/per/sheuaseh/ the ceuter – 5. aspx.htm

۲٦. فصلنامه‌ی علوم انسانی: «سرمقاله، دانش سیاسی و فرهنگ اسلامی». شماره اول. سال اول. ۱۳۷۷.

27. www.bou.ac.ir/ main/ index.htm? id= A&me=1

28. www. nezam.org

29. www.psas.ir

30. www.daeh. org/index. php?option= com

۳۱. امام‌خمینی، پیام تاریخی حضرت امام‌خمینی(ره) به روحانیت، ۱۳۶۷/۲/۳؛

- http://new. hawzah. net/Hawzah/ Articles. aspx?id= 6611

۳۲. امام خمینی، همان.

۳۳. همان.

۳۴. همان.